

40
Ant.
225
b

4° Ant. 225 5

<36611618860014

<36611618860014

Bayer. Staatsbibliothek

ÜBER
DIE ANTHESTERIEN

UND DAS
**VERHÄELTNISS DES ATTISCHEN DIONYSOS
ZUM KORADIENST.**

VON
EDUARD GERHARD.

MIT VIER KUPFERTAFELN.

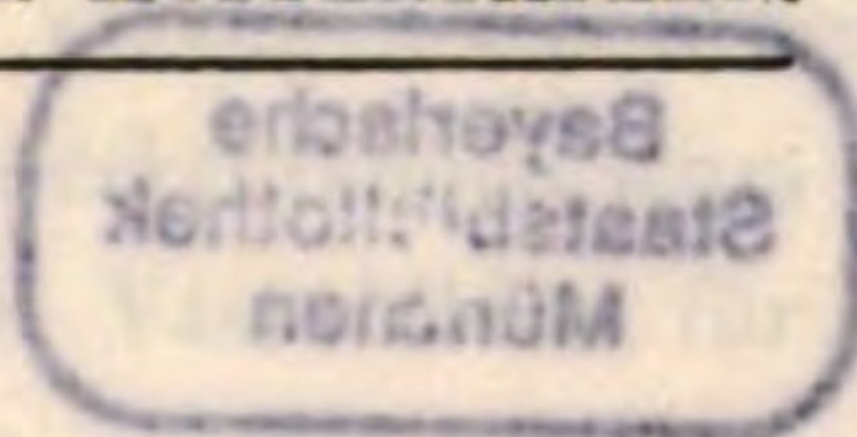
AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN 1858.

BERLIN.

GEDRUCKT IN DER DRUCKEREI DER KÖNIGL. AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

1858.

IN COMMISSION VON F. DÜMMLER'S VERLAGS-BUCHHANDLUNG.



50k/001/50

4. Ant. 225²

ÜBER
DIE ANTHESTERIEN
UND DAS
VERHÄLTNISS DES ATTISCHEN DIONYSOS
ZUM KORADIENT.

707

Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 1. Juli 1858. Die Seitenzahl bezeichnet die laufende Pagina des Jahrgangs 1858 in den Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften.

MIT VIER KUPFERTAFELN.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN 1858.

BERLIN.
GEDRUCKT IN DER DRUCKEREI DER KÖNIGL. AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN
1858.
IN COMMISSION VON F. DUNKLER'S VERLAGS-BUCHHANDLUNG.

23 13
07/90/162

Inhalt der Abhandlung.

Einleitung. Über die Theopanie des griechischen Götterwesens und deren durchgängigen Wechselbezug zu den Jahreszeiten.

Erster Theil. Über die Anthesterien, den attischen Dionysos und die Tragweite der orphischen Mystik.

§ 1. Über die Dionysosfeste Athens. — 2. Festgebräuche derselben. — 3. Besonderheiten ihres Kultus. — 4. Hinblick auf das ursprüngliche Wesen des attischen Dionysos. — 5. Böotische Mystik. — 6. Vermählung der Priesterin mit Dionysos am Feste der Choen. — 7. Fest der Chytren mit Todtenopfer. — 8. Bedeutung des am ersten Tage der Anthesterien jenen beiden Festtagen vorangehenden Festes der Pithögien. — 9. Epiphanie des Dionysos im Frühling, der wiederkehrenden Kora beigesellt. Dieselben auf Vasenbildern. — 10. Geringe Beweiskraft der Vasenbilder für die Thatsachen des Kultus. — 11. Verbindung des Dionysos mit Ariadne. — 12. Ableitung der Vasenbilder aus der Trinksitte der Anthesterien. — 13. In den archaischen Vasenbildern ist als Dionysosgemahlin Kora, in den Vasen freieren Stils Ariadne bevorzugt. — 14. Attisch-delphischer Festgebrauch bacchischer Frauen. — 15. Aus Delphi ist Semele in gleicher Gemeinschaft mit Dionysos, wie Kora und Ariadne, bezeugt und so auch in Athen voranzusetzen. — 16. Der Vermählungsbrauch an den Choen ist nicht auf Stellvertretung einer jener drei Göttinnen, sondern im Sinne phallischer Symbolik zu fassen. — 17. In diesem Sinn ward der Gott des Wachstums im Bilde der Priesterin dem Landesboden vermählt. Gesteigertes Verhältniß dieses Gottes zu andern Gottheiten Athens. — 18. Begriff und Kultus des Dionysos zu Athen selbstständiger festgehalten als in Delphi. — 19. Tragweite der orphischen Mystik. — 20. Überblick der bisherigen Untersuchung.

Zweiter Theil. Über die kleinen Mysterien zu Agrä und das Verhältniß des dortigen Koradienstes zum Dienst von Eleusis.

§ 21. Fest der Demeter und Kora zu Agrä. — 22. Bezeichnung desselben als Nachbild der Dionysosfeste, vermuthlich wegen Anwendung scenischer Darstellungen. — 23. Ab-

leitung vieler Vasenbilder aus ähnlichen Schaubildern dortiger Festsitte. — 24. Kunstdarstellungen der rückkehrenden Kora. — 25. Varianten in Abbildung dieses Mythos. — 26. Behandlung desselben in Götterzügen, wie auch in Begegnungs- und Abschiedsszenen der beiden Göttinnen. — 27. Einmischung des Dionysos in das Personal ähnlicher Darstellungen. — 28. Diese Einmischung des Dionysos erscheint als Eigenthümlichkeit der mit orphischer Mystik verknüpften archaischen Vasen, dagegen die vielen Triptolemosbilder freieren Styls zwar den Hades, nicht aber den Dionysos in der zwei Göttinnen Begleitung zeigen. — 29. Würdigung des eleusinischen Göttersystems, dessen Trias verhältnißmäßig spät festgestellt worden zu sein scheint, obgleich sowohl Kora als Jacchos ihre selbstständige Geltung schon früher dort haben mochten. — 30. Die eleusinischen Kultusbilder sind dunkel; Jacchos gehört ihnen an, nicht aber Zagreus. — 31. Verhältniß der Mysterien zu Agrä zu den Eleusinien. Mehr als die Eleusinien scheinen die Thesmophorien von Athen und Halimus ihnen verwandt gewesen zu sein; statt des eleusinischen Jacchos war ihr Mysteriendämon vermuthlich Plutos. — 32. Euphemismus des Dionysos-Hades und seiner aphrodisischen Kora. — 33. Die Todesgöttin, die dem Dienste zu Agrä vorstand, läßt sich im Idol der sogenannten Venus-Proserpina wiedererkennen. — 34. Ihr Dienst, ursprünglich athenisch, mag seine Verwandtschaft mit dem eleusinischen durch Eumolpos erhalten haben. — 35. Jacchoszüge wie die bei Aristophanes geschilderten sind vermöge des eleusinischen Charakters der kleinen Mysterien auch für deren Feier zu Agrä denkbar.

§ 1. Über die Dionysoskulte Athens. — 2. Festgebäude der Dionysien. — 3. Festspiele der Dionysien. — 4. Hiebei auf die ursprüngliche Wesen des attischen Dionysos. — 5. Böeische Mystik. — 6. Vermählung der Priesterin mit Dionysos am Feste der Chora. — 7. Fest der Ephyren mit Totesopfer. — 8. Bedeutung des am ersten Tage der Antesterien begeben Festtags vorgeschriebenen Fests der Pithagien. — 9. Pithagien des Dionysos im Frühling, der Eleusinien im Herbst. — 10. Geringe Beweiskraft der Vasenbilder für die Thatsachen des Kultus. — 11. Verbindung der Dionysos mit Ariadne. — 12. Ableitung der Vasenbilder aus der Triakle. — 13. In den archaischen Vasenbildern ist als Dionysoskompanion eine der Antesterien. — 14. Attisch-deiphischer Festgebrauch Kora, in den Vasen des ersten Styls Ariadne bevorzugt. — 15. Am Delphi ist Semelie in gleicher Gemeinschaft mit Dionysos, iacchoscher Frauen. — 16. Am Delphi ist Semelie in gleicher Gemeinschaft mit Dionysos, wie Kora und Ariadne, bevorzugt und so auch in Athen vorzusetzen. — 17. Der Verwählungsbrauch an den Chora ist nicht auf Stellvertretung einer jezt drei Göttinnen, sondern im Sinne phallischer Symbolik zu fassen. — 18. In diesem Sinn wird der Gott des Wachstums im Bilde der Priesterin dem Landeshoden vermählt. Gesteigertes Verhältniß dieses Gottes zu andern Göttinnen Athens. — 19. Begriff und Kultus des Dionysos zu Athen. — 20. Selbstständiger Festgebrauch als in Delphi. — 21. Tragweite der orphischen Mystik. — 22. Überblick der bisherigen Untersuchung.

Zweiter Theil. Über die kleinen Mysterien zu Agrä und das Verhältniß derselben zu den großen Mysterien von Eleusis. — 23. Fest der Demeter und Kora zu Agrä. — 24. Hexechnung desselben als Nachbild der Dionysoskulte, vermuthlich wegen Anwendung eponischer Hestestellen. — 25. Ab-

Einleitung.

Alle Gottheiten der alten Welt sind persönliche Ausdrücke der in ihnen dargestellten oder von ihnen beherrschten Natur, deren wechselnder Jahreslauf daher gleichfalls in ihrem Wesen, ihren Thaten und ihren Leiden wie in den Freuden- und Trauerfesten ihrer Verehrer sich erneut. Die Trauerfeste gehören der Zeit des welkenden, die Freudenfeste der des grünenden und sich neu eröffnenden Jahres. Das Jahresfest der Olymposbeherrscher Zeus und Hera ward als Gedenkfest der heiligen Hochzeit von Himmel und Erde im Lenz gefeiert; als Frühlingsgott war auch Apoll, vom leuchtenden Schwan getragen, aus hyperboreischen Landen gekommen, wo man das Fest seiner Epiphanie als vornehmstes Jahresfest beibehielt, und auch Aphrodite ward mit der Heimkehr ihrer nach Süden gezogenen Tauben zur Frühlingszeit auf dem Eryx als neugeboren gefeiert. Aber nicht blos den im Reiche des Lichts eingebürgerten olympischen Göttermächten, auch den zwischen Licht und Finsterniß nach der Ordnung des Jahres getheilten chthonischen Gottheiten der blühenden, reifenden oder schwindenden Erdkraft war eben jene Festperiode, welche im Frühling dem Naturleben zu Theil wird, für den Zeitpunkt entscheidend, in welchem der Jubel ihrer Verehrer seinen berechtigten Ausdruck fand. Allbekannt ist der Mythos vom Raub der Proserpina, die, im Winter dem König der Schatten angehörig, im Frühling als Göttin gesegneten Wachstums den Sterblichen wiedergegeben sein sollte; nicht minder nachweislich der Jubel, mit welchem Dionysos der Weingott bei nahendem Frühling von seinen Verehrern heraufbeschworen wurde. Es ist der Zweck dieser Abhandlung, die Festgebräuche und Verknüpfungen zu beleuchten, die jenen beiden Gottheiten, hauptsächlich von Athen aus, bald in der gewichtigsten Sonderung bald in der erfolgreichsten Verknüpfung, zum Theil im reinsten Ausdruck dankbaren Naturgefühls, dann auch in der Steigerung mystischer Auffassung gefeiert wurden. Sowohl das griechische Mysterienwesen als auch die einfachsten Bezüge griechischen Alltagslebens, sowohl die Werke der Litteratur als die Denkmäler der bildenden Kunst werden von jenen beiden Gottheiten und ihren Festen so tief berührt, daß auch nach aller

bisherigen, zum Theil vortrefflichen, Forschung eine neue Behandlung jener Gegenstände nicht anders als förderlich sein kann. Wir knüpfen dieselbe zuvörderst ans bacchische Frühlingsfest der Anthesterien, sodann an das Frühlingsfest der kleinen Mysterien; jenes erste soll uns zugleich die Bedeutung des attischen Bacchusdienstes und die Tragweite der orphischen Mystik, das andere aber die Sagen und Festgebräuche von Kora's Wiederkehr sammt deren Verhältniß zum Kultus des Dionysos nach athenischer und eleusinischer Sitte erläutern.

I. Über die Anthesterien, den attischen Dionysos und die Tragweite der orphischen Mystik.

1. Die Dionysosfeste Athens sind, wie das aus ihnen erwachsene attische Drama und wie auch an und für sich die religiöse Bedeutung jener Feste es erheischte, oftmals und, im Verhältniß zur Spärlichkeit der überlieferten Kunde, erfolgreich beleuchtet worden⁽¹⁾. Im Allgemeinen sind die von Böckh aufgestellten Grundsätze entscheidend gewesen, um über Zeit Verschiedenheit und Charakter der vier oder fünf Feste, welche man in und um Athen zu Ehren des Weingottes feierte, im Klaren zu sein. Abgesehen von den Oschophorien, dem ersten mit vollen Trauben im Pyanepsion, etwa zu unsrer Octoberzeit, gefeierten attischen Winzerfest, fiel das dem vollen Weinsegen gewidmete Fest der ländlichen Dionysien erst in den zweiten darauf gefolgten Monat, den Poseideon, in welchem wir auch zu Eleusis das Erntefest der Haloen spät anberaumt finden⁽²⁾. Zu unserm Befremden, aber durch manche Analogie anderer Weinländer begreiflich⁽³⁾, wird uns demnächst die Feier des städtischen Kelterfestes, bei welchem der junge Most durch den Namen Ambrosia einer Götterkost gleichgalt, noch um einige Wochen hinabgerückt, indem die davon benannten Lenäen, dem ionischen Monatsnamen Lenäon entsprechend, erst in dem siebenten Monat des attischen Jahrs, dem Gamelion, gefeiert sein sollen. Eine so späte, erst nach unsrer Jahreswende erfolgte Feier des Winzersegens auch für diesen Zeitpunkt sich zu erklären, hat man die gröfsere Solennität dieses städtischen Festes in Betracht zu ziehen, welches vom Priesterkönig Athens besorgt und beaufsichtigt wurde, während jene zuerst erwähnten Feste nur unter Leitung ländlicher Demarchen standen⁽⁴⁾. Zugleich ward das Gepränge dieses Festes durch die Ört-

lichkeit erhöht; es ward im ältesten Heiligthume des attischen Dionysos und bei der ansehnlichen Kelter des dortigen Vorhofs⁽⁵⁾ gefeiert, dessen Raum sich allmählig zum Schauplatz kunstreicher Dramen, zu dem vom Gotte des Weinbaus benannten Theater, des Dionysos, gestaltete. Eine noch gröfsere, wenn auch vom Glanze des Festpomps minder betheiligte und dadurch von den andern Festen gesonderte, Feier war dem im nachfolgenden Monat begangenen Feste der Anthesterien aufbehalten⁽⁶⁾. In gleicher Räumlichkeit des Dionysostempels beim Wiesengrund Limnä⁽⁷⁾, unter derselben Leitung des Priesterkönigs, aber beim Wiedererwachen des nahenden Lenzes gefeiert, verdient dies fröhlichste aller athenischen Feste in seinem überwiegenden Charakter äufserlich den Karnevalsfreuden des Südens verglichen, aber wie diese auch nach seiner innerlichen Bedeutung gewürdigt zu werden.

2. In den zahlreichen Berichten der Alten über dies Fest, das uns im Namen der Choen oder Chytren fast ebenso oft als durch die Gesamtbezeichnung der Anthesterien vorgeführt wird⁽⁸⁾, ist uns zur Kenntnifs der damit verknüpften Gebräuche viel Stoff gegeben. Wir wissen genau, dafs drei Tage des Monates Anthesterion diesem Feste gewidmet waren, dafs der elfte Tag des Monates von der Eröffnung der Fässer des jungen Weines die Festbenennung Pithoigia, vielleicht auch Neoinia veranlafst hatte, dafs am darauf folgenden Tag, Dodekate genannt, die Choen als ein vom Maafse des Weins so benanntes Trinkfest gefeiert wurden, endlich dafs der von gewissen Kochtöpfen benannte dritte Tag, der Tag der Chytren, gleichfalls ein fröhlicher, zum Theil durch Wettkämpfe begangener, Tag war⁽⁹⁾. Mancher uns überlieferte einzelne Zug dieser Festgebräuche gestattet uns, namentlich für die zwei letzten Tage, ein wenn nicht vollständiges, doch sehr lebendiges Bild seiner Feier. Der Doppelsinn des Namens Orest, der nicht nur den Sohn Agamemnons, sondern auch jeden Bewohner bepflanzter Hügel bezeichnet⁽¹⁰⁾, hat beigetragen uns jene Gebräuche, wenn auch nur in mythischer Verkleidung, zu überliefern; doch aus dem Mythos, dafs Pandion oder Demophon den vor seiner Lossprechung in Athen flüchtig angelangten Orest von der Gemeinschaft bacchischer Sitte schonend zurückhielt, entnehmen wir leicht die später dadurch erklärten einzelnen Festgebräuche: namentlich dafs man den Tempel verschlofs, dafs jeder Genosse des Choenfestes sein eigenes Maafs Wein vor sich hatte, dafs er am Schluß des Gelages den seinem Haupte ent-

nommenen Kranz um sein Weingefäß legte statt ihn im Tempel zu weihen, endlich daß man zuletzt noch im Vorhof des Tempels der Priesterin die Kränze übergab⁽¹¹⁾. Den jungen Wein froh zu genießen war die Aufgabe des Tages; bei Trompetenklang ward die beste Leistung im Trinken erwartet und von der Hand des Priesterkönigs durch einen Schlauch Weines belohnt. Die Lust des Weins ward durch Blumen des jungen Lenzes erhöht⁽¹²⁾, mit denen nicht nur die Zechgenossen des Festes, sondern auch die Knaben — wenn wir recht lesen, vom dritten Jahre an — bekränzt erschienen. Die allgemeine Fröhlichkeit dieses Tages, die auch dem Schulbesuch und selbst den Slaven zu Gute kam, war aber nicht bloß auf den Weingenuss beschränkt. Der Wundermann Apollonius von Tyana fand sich, als er an diesem Fest zu Athen war, durch die mimischen Tänze und Darstellungen bacchischer Horen und Nymphen überrascht⁽¹³⁾, und wie diese der Schaulust, kamen auch geistigeren Ansprüchen die Leistungen der Sophisten zu Statten, die eben an diesem Tag ihrer Geschenke gewärtig und ihre Gäste zu empfangen bereit zu sein pflegten⁽¹⁴⁾. Musische und rhetorische Übungen werden uns insonderheit auch vom dritten Festtage, dem der Chytren, berichtet. Dieser Tag ist von Töpfen gekochten Gemüses benannt, die man als Todtenopfer dem chthonischen Hermes⁽¹⁵⁾, angeblich zur Sühnung der Überflutheten aus Deukalions Zeit⁽¹⁶⁾, zu widmen pflegte, vermuthlich aber doch auch wohl darum weil jeder zurückgelegte Winter die Mahnung an neu überstandene Wassersnoth mit sich brachte. Aus solchem Grunde ward dieser Tag als ein unheiliger, d. h. für Geschäfte untauglicher, angesehen⁽¹⁷⁾; doch ward die düstere Geltung desselben durch reichliche Fröhlichkeit überboten, wie wir auch ihm sie beizulegen schon durch die öftere Zusammenstellung der Lenäen und Chytren als fröhlicher Feste ermächtigt sind⁽¹⁸⁾. Aristophanes läßt, vielleicht in Parodie des Jacchosjubels, am heiligen Feste der Chytren die Frösche jauchzen⁽¹⁹⁾, und wenn die von diesem Tage benannten, leider nur wenig bezeugten, Wettkämpfe, die *Χύτριναι ἀγῶνες*⁽²⁰⁾, vielleicht in der Geltung von Leichenspielen gefaßt werden können, so wird dadurch ihre Fröhlichkeit nicht bestritten. Schauspiele scheinen an diesem Tage nicht stattgefunden zu haben, dagegen die Vorübungen dramatischer Dichtung, vermuthlich solche die einige Zeit nachher den großen Dionysien zu Statten kamen, ein Ansehen hatten, dessen zeitweilige Abschwächung den Redner Lykurg zu erneuter Begründung dieser Sitte veranlaßte⁽²¹⁾.

3. Diesen Hauptzügen äußerlicher Festsitte gegenüber verlangen wir nun auch über die damit verknüpfte religiöse Feier und über den leitenden Grundgedanken belehrt zu werden, durch welchen die Anthesterien alle übrigen attischen Dionysosfeste an ideeller Bedeutung übertrafen. Diese ihre hohe Geltung ist, wie durch Ort und Behörde, so auch durch eine und die andere Festsitte unterstützt, deren hieratischer Tiefsinn sich nicht verkennen läßt. Mit den Lenäen gemein war diesem Feste die Örtlichkeit ihrer Feier im ältesten Bacchustempel Athens; die Anthesterien aber waren durch Öffnung dieses gemeinhin verschlossenen Heiligthumes am Tage der Choen bevorzugt⁽²²⁾. Beiden Festen gemein war auch die priesterliche Oberaufsicht des königlichen Archonten; doch war bei den Anthesterien außer diesem Archon Basileus auch dessen Gemahlin betheiligt, dergestalt daß sowohl die Vereidigung vierzehn zum Dienste des Gottes erwählter Frauen als auch die Gnade einer symbolischen Vermählung mit dem Gotte selbst ihr anheimfiel. Fügen wir zu diesen Gebräuchen noch die schon oben erwähnten des Todtenopfers für Hermes hinzu, so kann es um so weniger fehlen, daß durch so schlagend bedeutsame Züge die Geltung der Anthesterien uns sehr hoch erscheinen und trotz der Spärlichkeit unsrer Zeugnisse uns zu eingehender Erwägung des dargebotenen Inhalts auffordern muß.

4. Diese Betrachtung mit einigem Erfolg zu versuchen werden wir ohnehin durch das Bedürfnis gedrängt, den Dionysosdienst Attika's, wenn irgendwo, hier in seiner Wurzel aufzufassen. Wir haben uns zu diesem Behuf die anderweitig bekannte Vorstellungsweise des Gottes einzuprägen, der hier von Ort und Anlaß seiner Verehrung als Wiesen- und Sumpfgott Limnaios, häufiger als Gott der Weinkelter Lenaïos, daneben als Blüthen- und Frühlingsgott Anthios hieß⁽²³⁾; die Anthesterien, ihres Namens ein Blüthenfest des nahenden Lenzes⁽²⁴⁾, stimmen mit jenem Auftreten und mit jenem Namen des Gottes ganz ebenso überein, wie die vorangegangenen Lenäen der als Lenaion⁽²⁵⁾ bekannten großen Kelter in dem limnäischen Heiligthume des Dionysos entsprachen. Andere Beinamen, wie der von den Choen benannte trinklustige Choopotes oder der auf lärmende Festesfreude bezügliche Jobacchos⁽²⁶⁾ drängen, das Wesen des attischen Weingotts uns vorzuführen, sich uns auf; sie reißen zum Theil dem einfachen Begriff des von Amphiktyon⁽²⁷⁾ bei den Umwohnern Athens verbreiteten Winzergottes sich an, während andererseits die von Böotien her durch Pegasos⁽²⁸⁾ eingeführte

Mystik den phallischen Orgiasmus des Freiheitsgottes in mancherlei Namen und Bildungen weiter ausführte. Zum kekropischen Winzergott war der ‚schwarzfellige‘ Dionysos aus Eleutherä⁽²⁹⁾, ausgegangen und eingedrängt von der ländlichen Bevölkerung Attikas im Gegensatz höherer Stände und ihrer vornehmeren Gottheiten, hinzugetreten und nahm als Eleuthereus von dieser Zeit an den Ehrenplatz im lenäischen Tempel Athens ein^[7]. Der Doppelsinn dieses Namens verkündete in ihm zugleich politisch den Freiheitsgott der vorher gedrückten Landbewohner, symbolisch den aus aller Mühsal des täglichen wie des gesamten Erdenlebens errettenden Gott. Phallische Weihungen, blutige Opfer und nächtliche Züge von Frauen vollführt⁽³⁰⁾ gingen, der derben Sitte böotische Thraker gemäß, in den attischen Bacchusdienst über und blieben fortan, mehr oder weniger gemildert⁽³¹⁾, unabweisliche Bestandtheile desselben. Demnächst liefs die düstre Sitte seiner Orgien aus der Steigerung des Wein- und Blüthengottes zum allgemeinen Erd- und Unterweltsgott wol auch in Athen die seit Heraklit bezeugte Gleichsetzung des phallischen Dionysos mit Hades⁽³²⁾ erwachsen, die im Zusammenhang orphischer Mystik theologisch begründet wurde. Eine dritte Form dionysischen Dienstes kommt überdies, wenigstens vergleichungsweise, hier in Anschlag; es ist die Verehrung des als Jacchos bekannten, zu Eleusis mit Demeter und Kora verknüpften und im Vereine von Ceres Liber und Libera weit verbreiteten, in seinen Auswüchsen auch von derb phallischer Sitte nicht verschonten, ursprünglich aber durch reinere Auffassung bevorzugten Gottes. In solchem Zusammenhang drei hauptsächlichlicher Unterschiede, die in der mystischen Formel von Semele's Jacchos dem Reichthumgeber⁽³³⁾ verschmolzen sind, vermag keine auf einen einzelnen Dionysosdienst bezügliche Untersuchung sich der Frage zu entziehen, in wie weit der dadurch gefeierte Weingott mit den schwarzen Gebräuchen thrakisch-böotischer Sitte oder auch mit den milderer Mächten des eleusinischen Dienstes verknüpft war.

5. Die oben erwähnten Gebräuche der Anthesterien galten so überwiegend der Freude an Wein und Blumen, daß Dionysos nur eben als Winzergott hier verehrt zu sein scheint, und dennoch ist nicht anzunehmen, daß sie von jener zwiefachen Mystik böotischer oder eleusinischer Weihe unberührt geblieben wären. Das Tempelbild des lenäischen Heiligthums, dessen seltene Eröffnung ein Vorzug der Anthesterien war, war von Eleutherä her

dort gestiftet worden und stellte jenen als Dionysos Eleuthereus bekannten mystischen Freiheitsgott dar. In festlichem Umzug ward dessen Idol an den großen Dionysien nach einem heiligen Ort in der Nähe der Akademie zurückgebracht⁽³⁴⁾, wo es vermuthlich zuerst aufgestellt worden war, als einst die Bewohner von Eleutherä aus Haß gegen Theben nach Athen übersiedelten. Im städtischen Dionysostempel war jenem älteren Kultusbild die kunstvollere Statue desselben Gottes aus Gold und Elfenbein von des Alkamenes Hand^[7] beigelegt. Wieviel von der böotischen Rohheit jenes Eleuthereus auch in die athenische Tempelsitte des Dionysos übergegangen war, vermögen wir nur aus wenigen Spuren zu ermessen. Wenn die uns anderweit bekannte bacchische Mystik des nördlichen Griechenlands nicht nur den orgiastischen Tummeldienst bacchischer Frauen, sondern auch, in schwarzer Priester Umgebung, den Genuß rohen Fleisches, vielleicht selbst Menschenopfer, im Dienste des Dionysos voraussetzen uns ermächtigt, so ist damit keinesweges gesagt, daß auch Athen neben seinem zur scenischen Dichtung entwickelten Schauspielgepränge mit dem übersiedelten Götterbild das trübe Vermächtniß unseligen Priesterthums sich hätte gefallen lassen. Man könnte denken, außer dem Eleuthereus habe auch der in Eleusis eingedrängte und dem Jacchos verschmolzene zerfleischte Zagreus den Weg nach Athen gefunden: eine Annahme welche durch das den Chytren gewidmete iacchische Froschlied bei Aristophanes und durch das Zeugniß des Lucian, auf welches wir bald zurückkommen, scheinbar, doch nur ungenügend, unterstützt wird⁽³⁵⁾. Um so weniger freilich hat es dem attischen Dionysosdienst an bleibender Einwirkung des übersiedelten orgiastischen Freiheitsgottes von Eleutherä fehlen können; was aber aus dessen Mystik sich dort erhielt, scheint auf den Dienst bacchischer Frauen und auf die allerdings sehr räthselhafte Ehe der bacchischen Priesterin mit Dionysos sich zu beschränken, von welcher wir jetzt genauer zu reden haben.

6. In der angeblich demosthenischen Rede gegen Neära⁽³⁶⁾ wird, die Anmaßung einer dem Archon Basileus scheinbar vermählten Fremden strafwürdig zu zeigen, Amt und Befugniß der dionysischen Priesterin in folgender Weise geschildert. „Dieses Weib“, heist es, „vollführte auch die geheimen Opfer zum Wohle der Stadt, und sah was sie als Fremde nicht hätte sehen dürfen; als eine solche fand sie dort Einlaß, wohin von so vielen Athenern kein anderer gelangt als nur die Gemahlin des Königs, und vereidete die

Gerären, welche den Opferdienst leisten. Sie wurde ferner dem Dionysos übergeben und vollführte für die Stadt das altübliche Götterwesen, viel Heiliges und viel unaussprechlich Geheimes.' Weiterhin wird in derselben Rede wiederholt: 'Diese leistete die geheimen Opfer für die Stadt und ward dem Dionysos zum Weib gegeben.' Diesen Zeugnissen gemäß steht erstens fest, daß der Anthesteriendienst im Lenäon ein geheimer war, und daß zur Anschauung gewisser geheimer Dinge lediglich die Priesterkönigin Zutritt hatte. Zweitens wird ausgesagt, daß diese oberste Priesterin die vierzehn⁽³⁷⁾ Gerären, attische Frauen, zum Dienst des Gottes vereidete, deren uns überlieferter Reinigungseid⁽³⁸⁾ zugleich die von ihnen verwalteten geheimen Gebräuche, die Theoinia und Jobaccheia, uns nennt⁽³⁹⁾. Drittens erfahren wir, daß jene Priesterkönigin dem Dionysos zum Weib übergeben wurde, und sehen uns unter den Festgebräuchen Griechenlands nach Beispielen einer ähnlichen Vermählung des Gottes mit der Priesterin ohne genügende Befriedigung um. Um eine mögliche Erklärung dieser so eigenthümlichen Sitte sind wir zwar nicht verlegen. Bereits Böttiger hat in Verknüpfung großgriechischer Vasenbilder die Vermuthung ausgesprochen, es möchte in jener Verlobung der Priesterin die etwa von ihr vertretene Göttin Persephone Kora gemeint sein⁽⁴⁰⁾, mit welcher Dionysos nach eleusinischem Vorgang und nach der Paarung von Liber und Libera nicht selten verbunden erscheine. Diese ansprechende, von O. Müller⁽⁴¹⁾ und anderen Forschern befolgte, Vermuthung werden wir zugleich mit dem Gedanken an Ariadne und Semele noch weiter unten beleuchten können; es wird sich dann auch noch weiter fragen lassen, ob für die ausdrücklich als Hochzeit bezeichnete Verbindung der Priesterin mit Dionysos die von Preller hiehergezogene Vergleichung des Rings, den der venetianische Doge alljährlich ins Meer warf⁽⁴²⁾, anwendbar sein könne. Ein Mittelweg der Erklärung scheint uns durch die unaussprechlichen Heiligthümer dargeboten zu sein, zu deren Anblick nur eben jene dem Dionysos verlobte Priesterin gelangen konnte. Schwerlich ist hier von anderen Symbolen die Rede als von den in alter Mystik so oft erwähnten, als Unterpfänden des Städtewohls wie als die furchtbarsten Schreckbilder bekannten, des Phallus oder der Schlange⁽⁴³⁾. Menschenopfer edler Jünglinge oder Jungfrauen, einer dem Dionysos geheiligten Schlange geschuldet, sind aus der Eurypylossage von Paträ und sonst bekannt⁽⁴⁴⁾, und der Euphemismus späterer Sitte konnte die blutlose Hingebung der Priesterin an den Gott füglich

als eine Verlobung bezeichnen; ebenso sehr aber war auch das Phallussymbol zu einer Widmung derjenigen ähnlich geeignet, die uns aus römischem und lavinischem Dienst, von edlen Frauen geübt, mit Bekränzung des Phallussymbolen⁽⁴⁵⁾ verbunden, als Unterpfand jährlicher Landesbefruchtung gemeldet wird.

7. Die Vermählung der Priesterin mit Dionysos aus solchen Anlässen düsterer Kulte zu erklären werden wir nicht nur durch den Schauer des Anblicks ermächtigt, der nach altem Zeugniß ihrer Verlobung beigeseilt war, sondern auch durch den Todtendienst, der diesem Feste bemerktermaßen zur Seite ging. Das Heiligthum, in welches die Priesterin eintrat, war allzeit geschlossen und ward nur am selbigen Tage ihrer Vermählung mit Dionysos eröffnet⁽⁴⁶⁾. Diese Eröffnung fällt nach Zeit und Bedeutung der Vorstellung anheim, daß, wenn im ersten Frühling die junge Saat den Erdboden durchbricht, auch die Geister der Todten aus ihrer Tiefe ans Tageslicht drängen^[16]. Diese Idee einer den Todten geöffneten Erdkluft, die wir in römischer Vorstellung am Ende sowohl als in den Anfängen der Saat- und Erntezeit⁽⁴⁷⁾ wiederfinden, ist für die Anthesterien mehrfach bezeugt, am deutlichsten durch die oben gedachten Todtenopfer, welche den Festtag der Chytren, seiner sonst mannichfach gewürzten Fröhlichkeit, ungeachtet als einen unseligen erscheinen ließen^[16]. Als vermittelnde Gottheit, seine Feier zu heiligen, war Hermes zu diesem Feste gezogen, vermuthlich im Sinne des zu Athen vielfach gefeierten phallischen Gottes von Samothrake⁽⁴⁸⁾, und wenn sich an der vorausgesetzten Verbindung des Dionysos mit Kora für dessen altattischen Dienst zweifeln läßt, so konnte es für den Festtag der Chytren doch keinesfalls gleichgültig sein, daß auch das Fest der Unterweltsmächte zu Agrä ungefähr demselben Zeitpunkt anheimfiel, wie solches aus Plutarch wenigstens für den Monat Anthesterion feststeht⁽⁴⁹⁾.

8. Mit dieser Gewißheit, daß am Tage der Chytren, begleitet von samothrakischer und eleusinischer Weihe, ein friedlicher Abschluß der durch die Freude der Choen in ihrem Ernste gemilderten dionysischen Festgebräuche hervorging, scheint uns eine Abrundung der ganzen Festsitte dargeboten zu sein, nur daß wir den Anfang derselben vermissen. Wäre es denn aber denkbar, daß bei so reicher, den zwei letzten Tagen gewidmeter, religiöser Grundlage der erste Tag der Anthesterien ohne irgend eine ähnliche Beziehung geblieben wäre? Wie der rauschende Weingenuß der Choen, wird

auch die Fasseröffnung des ersten Festtages, wird auch das Fest der Pi-thoigia seine entsprechende Legende und Tempelsitte gehabt haben: eine Vermuthung, die um so näher liegt, da uns aus Plutarch der Doppelname bekannt ist, der dieses Fest in Böötien dem guten Dämon zueignete⁽⁵⁰⁾. Wie dieser Name auf die seit sehr alter Zeit in Schlange und Phallus häuslich ver-ehrte dämonische Lebenskraft hinwies, ist auch die Beziehung desselben zu Dionysos unzweifelhaft, dem lärmenden Segensspender, der ungleich persön-licher als jener ihm sonst verwandte mystische Dämon⁽⁵¹⁾ im Volksglauben auftritt. Wie man in Argos und Elis den in Stierbildung gedachten Diony-sos durch Frauenchöre aus den Gewässern hervorrief und ihn auch in Delphi als schlummerndes Kind erweckte⁽⁵²⁾, ist zur Erweckung desselben Gottes irgend ein ähnlicher heiliger Brauch auch an den Wiesengründen vorauszu-setzen, von denen sein ältestes athenisches Heiligthum benannt war. Nehmen wir an, daß ein solcher geheiligter Brauch nicht nur proleptisch zur vollen Winterzeit der Lenäen, an denen der Fackelträger den Gott hervorzurufen gebot⁽⁵³⁾ und Fackelläufe stattfanden⁽⁵⁴⁾, sondern auch bei heranbrechen-dem Frühling zur Anthesterienzeit und namentlich bei ihrem Fest des er-schlossenen jungen Weines die Wiedererscheinung des göttlichen Freuden-gebers seinen Verehrern verkündete, so wird uns die Feier des darauf fol-genden Tages zugleich mit dem Fackellauf, der auch den Anthesterien bei-gelegt wird, erst verständlich. Dionysos, der mit der welken Natur eine Zeit lang schlafend oder erstorben schien⁽⁵⁵⁾, war mit deren neuer Belebung auch wieder ans Licht getreten; er soll nun zeugungskräftig zum Heil der Völker sich von Neuem offenbaren und empfängt, den Schoofs der Landeserde ihm darzubie en, symbolisch die oberste Priesterin zur Gemahlin. Dieser Ver-mählungsact ist von der Schreckniß nicht abzulösen, die den erst soeben der Tiefe entstiegene Gott bis zu seiner Wiedererscheinung umgab; so wird denn der neu geschlossene Ehebund des Dionysos mit der von Schauern erfüllten Priesterin zwar einen Tag hindurch im Taumelfeste der Choen ju-belnd gefeiert, unmittelbar darauf aber auch mit dem Grundgedanken ge-sühnt, daß der dem Land neu vermählte Segensgott, wie dem Reichthum der Erde, so auch den Mächten der Unterwelt angehört.

9. Ein Beweis mehr für die somit vorausgesetzte Epiphanie des Dio-nysos am Jahresfest seiner gährenden Fässer wird uns dargeboten, wenn wir uns entschließen, sein bisher absichtlich umganges Verhältniß zu einer weib-

lichen Gottheit ins Auge zu fassen. Ein solches Verhältniß, das auch für Semele und Ariadne bezeugt ist, wird wie bemerkt für den attischen Kultus des Dionysos vorzugsweise in der cerealischen Persephone - Kora, der Nachbargottheit seines Dienstes, gefunden. Die Übereinstimmung beider Gottheiten ist groß. Wie Anthesterien und Anthesphorien einander entsprechen, selbst wenn wir jene für Dionysos im Frühling, diese für Kora im Sommer gefeiert wissen⁽⁵⁶⁾, ist jede der beiden Gottheiten, nur mit dem Unterschied ihres Geschlechts, als mythische Form der gebietenden Erd- und Unterweltsmacht nachzuweisen, und wenn uns nur der Kora, nicht des Dionysos, Anodos⁽⁵⁷⁾ berichtet wird, so kommt zu Ergänzung der Zeugnisse uns die vielerwähnte Notiz vom Aufsteigen (*ἀνιέναι*) der Todten in eben dem Zeitpunkt der Anthesterien zu statten, in welchem die kleinen Mysterien die Wiederkehr ihrer Unterweltsgöttin feierten^[49]. Bei solcher Begriffsverwandtschaft ist es nun so verständlich als überraschend, wenn ein erst neulich zum Vorschein gekommenes Kunstdenkmal zugleich für die Epiphanie des Dionysos und einer mit ihm gepaarten Göttin ein schlagendes Zeugniß gewährt⁽⁵⁸⁾. Im archaischen Gefäßbild einer etruskischen Amphora entsteigen der Erde, neben einander gereiht, die Brustbilder zweier Gottheiten, die man nach Bildung und Bekränzung nur für Dionysos und eine mit ihm zugleich ans Licht tretende Göttin halten kann; ihre Erscheinung im Lichte des Tages ist von Bacchantinnen und Silenen umgeben, wie solche nach oben erwähntem Zeugnisse des Philostratus bei mimischer Darstellung bacchischer Gegenstände gerade an den Anthesterien sich füglich denken lassen. Ohne solche Umgebung findet sich dasselbe Paar noch auf einer Schale von gleich alterthümlicher Zeichnung wieder: dieses mit der Besonderheit viereckter Hermenbildung, wie solche dem Mythos aufsteigender göttlicher Häupter am besten entsprach⁽⁵⁹⁾, und mit dem Gegenbild eines Gorgohauptes, welches den eben aufsteigenden Erdmächten gegenüber das Schreckbild der unterweltlichen Finsterniß ausdrückt.

10. Ausgehend von diesen merkwürdigen Bildnereien können wir nicht umhin, auf Beweiskraft und Inhalt der Kunstdarstellungen für den uns hier vorgezeichneten Zweck näher einzugehen. Man kann die Einflüsse des bacchischen Festgebrauchs auf die Entwicklung des Drama's sehr hoch anschlagen, ohne dasselbe von bacchischer Mystik abzuleiten⁽⁶⁰⁾; ebenso sehr läßt sich auch die Thätigkeit bacchischer Mystiker für die athenischen Feste

des Dionysos anerkennen, ohne daraus einen wesentlichen Umschwung der überlieferten Kultusformen zu folgern. Diese Erwägungen vorausgesetzt, läßt sich von den auf uns gekommenen Werken dionysischer Bildkunst und Malerei die Vergleichung scenischer und mimischer Aufführungen nicht trennen, in deren Benutzung Preller, durch Lobeck veranlaßt, weiter gegangen ist, als ich es rechtfertigen möchte. Daß bacchische Mythen und Personen, Bacchantinnen Horen und Nymphen, in mimischer Darstellung die Schaulust der Anthesterien würzten, und daß sich die orphische Bearbeitung jener Mythen dabei nicht müßig erwies, ist dem Philostratus, der dies aus der Kaiserzeit berichtet^[13], gern zu glauben, und wenn Lucian als Gegenstände des mimischen Tanzes bacchische Sagen aufzählt, unter denen sich auch des Jacchos, das ist des Zagreus, Zerfleischung befindet⁽⁶¹⁾, so ist es wohl möglich, daß auch diese Tänze und Darstellungen dem Schaugepränge der Anthesterien entnommen sind. Wenn aber hieraus von Preller gefolgert wird, als habe die Hinweisung auf Zagreus und dessen mystische Sage zum herkömmlichen Festgebrauch der von ihm geschilderten Anthesterien gehört⁽⁶²⁾, so kann eine solche Folgerung nicht schlechthin zulässig befunden werden, am wenigsten für das ältere Athen. Was diesem älteren Athen von Dichtern Choreuten und Bildnern im Sinne orphischer Mystik zugeführt ward, vermochte den altgeheiligten Festgebrauch gewiß nicht sofort umzuändern, obwohl man neben demselben das sinnvolle Spiel neuer Mythen und Auslegungen gewähren liefs. Nur diese letztere Geltung wage ich auch für die Vasenbilder in Anspruch zu nehmen, selbst wenn sie sich in der gewohnten Alterthümlichkeit schwarzer Figuren zeigen. Aus den kurz vorher erwähnten, in denen die Theophanie des neu erweckten Dionysos sich uns zugleich mit einer aufsteigenden Göttin, vermuthlich der Kora, darbietet, wage ich nicht zu beweisen, daß eine solche Gemeinschaft beider Gottheiten dem Dionysosdienste Athens angehörte; nur so viel geht daraus hervor, daß die orphische Mystik bemüht war, jene aus eleusinischem Dienst mehr oder weniger verbürgte Gemeinschaft beider Gottheiten auch zum Glaubenssatze der Dionysosverehrer zu erheben.

11. Diese Ansicht noch weiter zu begründen bieten uns die Vasenbilder einen sehr reichen Stoff dar, der nach den verschiedenen Stylen ihrer Zeichnung schärfer als bisher gewürdigt werden muß, um die Entwicklung altattischen Götterwesens theils eben in jenem Spiegel orphischer Mystik,

theils in der rückwirkenden Macht volksmäfsiger Auffassung nachzuweisen. Die dabei maßgebenden Unterscheidungen werden sich uns am einleuchtendsten zeigen, wenn wir dem kurz vorher besprochenen Wechselbezug des Dionysos und der mit ihm gepaarten weiblichen Gottheit noch weiter nachzugehen versuchen. Wir kommen auf Kora zurück, an deren bevorzugtem Anrecht auf die Gemeinschaft mit Dionysos kaum irgend ein Zweifel erhoben wird. Die Beschränkung der Anthesterien auf Dionysos mag auf den ägäischen Inseln und in den ionischen Städten Kleinasiens, aus denen uns die Feier dieses Festes bezeugt wird^[7], ohne Einmischung des Koradienstes fortgedauert haben, dagegen im griechisch bevölkerten Westen statt des dort nur wenig bezeugten Festes der Anthesterien⁶³⁾ Dionysos in enger Verbindung mit dem dort hochgefeierten Koradienst erscheint. Neben dieser Verbindung von Dionysos und Kora trat jedoch von anderer Seite mit allen durch die theseische Sage gegebenen Ansprüchen die kretisch-naxische Ariadne als Dionysosbraut ein, und nahm, wo der Kultus die Eigennamen durch Prädikate verdeckte, wie in dem italischen von Liber und Libera, allmählich die herrschende Stellung ein⁽⁶⁴⁾. Wo und wie früh dies geschehen sei, ist schwer zu bestimmen; doch geben uns die Vasenbilder manchen Anhalt dafür in ihrer stylistischen Verschiedenheit, deren wir deshalb hier etwas näher gedenken müssen.

12. Jene so tausendfältig auf uns gelangten bemalten Thongefäße in ihrer Gesamtheit hier zu erwähnen sind wir ohnehin durch den Zusammenhang verpflichtet, in welchem sie aller Wahrscheinlichkeit nach mit den Anthesterien stehn. Über Ursprung und Bestimmung dieser schlichten Kunstwerke ist viel Ungesundes vermuthet worden⁽⁶⁵⁾; warum hat man, statt in dessen Kritik sich abzumühen, nicht vielmehr den Hauptanlaß betont, dem jene Gefäßmalereien ihre Entstehung verdanken mochten? Wie am Feste der Panathenäen der für den Sieger bestimmte Oelkrug mit Bildern des Siegs und der schützenden Göttin bemalt war⁽⁶⁶⁾, so konnte im kunstgeübten Athen auch dem irdenen Weinkrug, der am dionysischen Choenfest jedem Verehrer des Gottes gegönnt war, des Gottes dem zierliche Töpferarbeit durch seinen Sohn Keramos besonders angehörte⁽⁶⁷⁾, sein schlicht sinnvoller Zierath nicht entgehen, und ein darauf folgender für Wettkämpfe freier Tag gab wol zu bilderreicher Bemalung der dabei kreisenden Weingefäße noch manchen weiteren Anlaß. Anzunehmen, daß die mit schwarzen Figuren be-

malten Gefäße attischen, nolanischen, sicilischen oder etruskischen Fundorts, bei denen die bacchischen Darstellungen so überwiegend häufig sind, auf die athenische Anthesteriensitte zurückgehn, scheint mir demnach eine sehr zulässige Vermuthung zu sein⁽⁶⁸⁾. Mit vollerer Zuversicht würde ich mich dieser Vermuthung hingeben können, wenn ich Otto Jahn's Ansicht zu theilen vermöchte, daß alle unsre Gräbervasen aus Attika eingeführt worden sind⁽⁶⁹⁾; doch bleibt der rein attische Charakter ihrer Kunst und Darstellung auch mir nicht minder unzweifelhaft.

13. Der alterthümliche Styl dieser Gefäße war durch die Würde des Festes bedingt, und der damit verknüpften ausschließlichen Hochstellung des Dionysos ist auch die Strenge entsprechend, mit welcher der bacchische Götterkreis allen Gottheiten Athens befreundet und ebenbürtig⁽⁷⁰⁾, mit eigenem Gefolge bacchischer Dämonen wohl ausgestattet, aber von Einmischung der cerealischen Göttinnen im Ganzen nur wenig betheiligt ist. Es soll hiedurch nicht behauptet werden, als reiche dieser hieratisch stylisirte dionysische Bilderkreis nicht auch in den der Kora hinein, wie denn namentlich deren Wiederkehr, mit der Person des Dionysos verknüpft, auf den archaischen Vasenbildern gern wiederholt wird, und Hindeutungen auf seine Ehe mit Kora dort auch nicht fehlen; wohl aber sind die mehr auf Demeter bezüglichen Sagen, selbst die des Triptolemos, mehr oder weniger davon ausgeschlossen⁽⁷¹⁾. Ganz anders verhält es sich mit den freier stylisirten Denkmälern derselben Kunstgattung, wie solche aus Nola, Sicilien und Etrurien mehr als aus Attika selbst, woher sie doch stammen, bekannt sind. Dionysos und seine Schaar sind in diesem neuattischen Styl mit Würde und Anstand oft abgebildet; die Theoinia und Jobaccheia lassen sich in lebenswarmen Bildern desselben Stils wiedererkennen⁽⁷²⁾; Triptolemos und auch Demeter, mit ihr dann auch Kora, sind bei gleichem Style der Zeichnung nicht selten zu sehn⁽⁷³⁾: statt der Vermählung mit Kora jedoch, die aus archaischen Vasenbildern und auch sonst bezeugt ist⁽⁷⁴⁾, wird uns vielmehr die Verbindung mit Ariadne vorgeführt⁽⁷⁵⁾. Der Euphemismus attischer Volksreligion, dem die Vermählung des fröhlichen Dionysos mit einer Göttin der Unterwelt nicht sehr bequem sein konnte, mag erst im Gegensatze der Mystik seinen allerorts zeugenden Hirten- und Winzergott mit einer Gemahlin versehen haben, zu welcher Geltung ihm die auf Athenens Befehl von Theseus verlassene Königstochter willkommen war. Daß Ariadne von Naxos und vom Kerameikos her sammt ihren

Söhnen Oenopion Staphylos und Keramos viel bekannt, daß sie mit der Theseussage sowohl den Oschophorien als den Wandgemälden des Dionysostempels eingereiht war⁽⁷⁶⁾, und daß sie — doch wol von dort aus — desselben Gottes Gemahlin in seinen römischen Kulte ist⁽⁷⁷⁾, darf für noch sicherer gelten als die dem Sinn jener römischen Libera⁽⁷⁸⁾ nicht minder entsprechende Vermählung mit Kora. Auch in den unteritalischen Vasenbildern entspricht die Gefährtin des Dionysos ungleich häufiger unserer Vorstellung von Ariadnes Anmuth als der Idee einer Unterweltskönigin Persephone-Kora, welche letztere jedoch nichts desto weniger in den mit jenen Vasen zum Vorschein kommenden Votivbildern aus Thon⁽⁷⁹⁾ wol unverkennbar gemeint und auch in durchaus sicheren Darstellungen mit aphrodisischer Anmuth gebildet ist⁽⁸⁰⁾, im Zusammenhang sonstiger cerealischer, wenn auch nicht eleusinischer⁽⁸¹⁾, Darstellungen. Schwerlich läßt sich bezweifeln, daß beide Personen, Ariadne sowohl als Kora, in Unteritalien wie später in Rom, als Libera der Vermählung mit Dionysos gewürdigt waren; sie zu unterscheiden wird meistens durch den auch auf Kora übergetragenen Euphemismus gehindert. Wenn dieser Euphemismus der Mystik nicht fremd zu sein brauchte, so war er vermuthlich doch erst durch die ‚sehr gefällige‘ Dionysosbraut Ariadne hervorgerufen. Übrigens würde, das dionysische Fest der Anthesterien als Anlaß auch jener späten Gefäßbilder zu betrachten, schon darum bedenklich sein, weil die Anthesterien aus den Westländern fast unbezeugt sind. Statt ihrer fanden vielleicht nur diejenigen Feste statt, die einen Monat später, zur Zeit der großen Dionysien Athens, als Liberalien zu Rom gefeiert wurden und auch durch manche Ephebensitte mit den Gebräuchen der unteritalischen Vasenbilder übereinstimmen⁽⁸²⁾.

14. Ob nun die mystische Hochzeitsfeier des Dionysos, welche den Mittelpunkt der Anthesterien bildete, der Kora, Ariadne, oder noch einer dritten Person, nämlich der Semele, gegolten habe, wird man nach allem Bisherigen nicht zu entscheiden wagen, bevor die Besonderheiten des damit verknüpften Dienstes uns noch näher treten. Die enthusiastischen Orgien bacchischer Frauen sind eine so merkwürdige Erscheinung in der Kulturgeschichte der alten Welt, daß man es nicht leicht verschmähen wird, bei dieser Gelegenheit etwas genauer hierauf einzugehen. In eben jenem Dionysostempel, dessen einmalige Eröffnung im Jahr zur Vermählung des Gottes mit seiner obersten Priesterin stattfand, dienten dem Gott, wie bemerkt, außer ihr noch vierzehn von ihr vereidete Gerären das heißt hochwürdige Prie-

sterinnen⁽⁸³⁾, deren Reinheit durch die schon oben erwähnte Eidesformel verbürgt ward^[37]. Reinheit im Übrigen und insbesondere von eines Mannes Gemeinschaft, sodann die Verwaltung der dionysischen Theoinia und Jobaccheia nach hergebrachter Sitte und Zeit ward darin verheissen; im Übrigen ward die Würde dieses Berufs durch die Örtlichkeit des geleisteten Eides beim Altar des Gottes und in der Umgebung seiner vermuthlich phallischen Wahrzeichen unterstützt⁽⁸⁴⁾. Vielleicht sind es dieselben Frauen, die als eigentlich so genannte Thyiaden den Zug nach Delphi zu leisten hatten⁽⁸⁵⁾; wenigstens ist anzunehmen, daß dieser Zug vom lenäischen Heiligthume ausging, und auch die Zahl Vierzehn, vom Theseuszuge nach Kreta als apollinisch bekannt⁽⁸⁶⁾, macht dies wahrscheinlich. Von den Thyiaden wissen wir, daß sie auf den Höhen des Parnas dem Apollo zugleich und dem Dionysos in rasender Andacht huldigten⁽⁸⁷⁾. Ihr geräumiger Name hat ohne Zweifel auch delphische Frauen umfaßt, zumal wo eine Ableitung von der delphischen Thyia sich annehmen liefs⁽⁸⁸⁾, und wenn von Heraufführung der Semele am Fest Herois⁽⁸⁹⁾, von Erweckung des Dionysos aus seinem Grabe die Rede ist⁽⁹⁰⁾, so wird man am liebsten ein Vorrecht delphischer Thyiaden darin angezeigt finden. Wenn aber andererseits bei Pausanias derselbe Name entschieden die Frauen oder vielmehr die Jungfrauen der attischen Theorie bezeichnet, deren Zug über Panopeus schon bei Homer berührt wird⁽⁹¹⁾, und wenn ein solcher, nächstdem mit den delphischen Frauen zur bacchischen Feier gemischter, Zug⁽⁹²⁾ nicht ohne heilige Unterpfänder nach Attika zurückkehren konnte, so ist auch kaum zu zweifeln, daß hievon der Dionysosdienst der Anthesterien theilhaftig wurde. Allerdings bleibt dies unentschieden, so lange uns die Zeitrechnung des delphischen Thyiadenfestes nicht genau bekannt ist; wir wissen jedoch, wie sehr jene bacchischen Frauen vom strengen Winter zu leiden hatten⁽⁹³⁾, und dürfen es deshalb als wahrscheinlich betrachten, daß ihr Festzug unmittelbar nach den im siebenten Monat des attischen Jahres gefeierten Lenäen fiel. Wenn im Eid der Gerären Theoinia genannt werden, wie in der Rede gegen Neära statt des verdorbenen *θεογνία* wohl ohne Zweifel zu lesen ist, so scheinen Gebräuche der Weinbeschauung damit gemeint zu sein, wie sie bei den Lenäen sehr wohl stattfinden konnten, wenn auch derselbe Name sich als Benennung der in den Demen gefeierten ländlichen Dionysien vorfindet⁽⁹⁴⁾. Für diese ländlichen Feste hatten die vierzehn Gerären keine Verpflichtung: da sie vom Archon Basileus und dessen

ihre noch vierzehn von ihr vereidete Gerären das heilige hochwürdige Pri-

Gemahlin abhingen, dieses Priesterpaar aber nur mit den Lenäen und Anthesterien beauftragt war, so konnten auch die Theoinia der Gerären nur eins dieser beiden Feste, wahrscheinlich das Kelterfest der Lenäen, betreffen. Da zwischen diesem Fest und den Anthesterien ein voller Monat verlief, so konnte in diesem Zeitraum der Zug nach Delphi vollzogen werden, nach dessen Vollendung das Fest der Choen bald eintrat und von den Gerären jenes alten oder von anderen eines erneuten Eides besorgt werden mochte. Was ferner den laut der Eidesformel denselben Frauen obliegenden zweiten Festgebrauch, die Jobaccheia betrifft, so ist es leicht möglich, daß er dem Schwärmen der Thyiaden auf dem Parnafs galt und mithin denselben kurz vorher erwähnten Zug der bacchischen Frauen nach Delphi bezeichnen sollte. Man wird dann das doppelte Geschäft jener dionysischen Frauen der von Clemens gebrauchten Bezeichnung gleichstellen dürfen, wonach Orgiasmus und Weinbereitung — *μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν* ⁽⁹⁵⁾ — die bekannten dem Dionysos-Hades geschuldeten Verrichtungen sein sollen.

15. Der Zug dieser Frauen mußte zugleich mit ihrer Verrichtung hier berührt werden, um uns über das oben angeregte Verhältniß des Dionysos zur Semele ein Urtheil zu gestatten. Wenn, wie Plutarch berichtet, die Wiedererweckung des Dionysos zugleich mit Semele's Wiederkehr ins Reich des Tages dort gefeiert ward, so dient uns dieser letztere Festgebrauch zuvörderst, um die bisher allgemein vorausgesetzte Verknüpfung des Dionysos mit Kora oder auch mit Ariadne als eine orphische Neuerung des jüngeren Athens zu erweisen, wenn anders es augenfällig ist, daß jener Mythos der Semele mit dem Mythos von Kora's Wiederkehr auf ganz gleichgeltender Vorstellung verschiedener Orte beruht. Wie Kora die erst abgestorbene, dann wieder aufkeimende Saat bezeichnet, giebt Semele durch ihren Namen die ganz entsprechende Vorstellung des absterbenden und neusprossenden Erdbodens zu erkennen ⁽⁹⁶⁾. Im Dionysostempel zu Theben war Semele, des Gottes Mutter, bestattet ⁽⁹⁷⁾; einmal nur im Jahre, ganz wie zu Athen, ward dieser Tempel eröffnet, mit dessen Vereinigung von Mutter und Sohn die Opfersitte der Kadmostöchter wohl stimmt, neun Altäre für Dionysos mit dreien für Semele ⁽⁹⁸⁾ zu verbinden; die gleicherweise, wie wir es zu Athen annahmen, auch dort vorauszusetzende Wiedergeburt des Gottes im Frühling war dort vermuthlich, ganz wie es zu Delphi geschah, auch mit der Wiederbelebung seiner Mutter verbunden. Für die Hochstellung und Verbreitung dieses Mythos

sind uns außer den sprechendsten Zeugnissen seiner Feier zahlreichere Spuren geblieben als man gewöhnlich voraussetzt: an des Dionysos Verbindung mit Semele oder Thyone wird die Beglaubigung orphischer Mysterien und Trieterica mit Ausschließung anderer Abstammungen desselben Gottes ausdrücklich geknüpft⁽⁹⁹⁾, und wo die Auswüchse italischer Bacchanalien uns mit Götternamen begegnen, ist im heiligen Haine der Stimula⁽¹⁰⁰⁾ ein Name genannt, mit welchem nach aller Wahrscheinlichkeit nur eben Semele gemeint ist. Ein so weit verbreitetes Sagengewebe, von wechselnder Festessitte begleitet, hat ohne Zweifel dann auch manchen Unterschied in Auffassung und Darstellung des gefeierten Gottes mit sich gebracht. Wenn vom Fest Herois zugleich mit Semeles Heraufführung durch Dionysos auch die Erweckung des in der Wiege schlummernden Bacchuskindes berichtet wird, so ist uns in der letztgedachten Notiz die Kindesgestalt des jungen Gottes be fremdlich, ohne uns im Verständniß dieser und ähnlicher Sagen und Gebräuche stören zu können. Der Wechselbezug der stetigen Erde und ihrer zwischen Tod und Leben getheilten Saat, der uns in Demeter und Kora zur Mutter und Tochter verkörpert geläufig ist, war andermal, wie in Koras Raub durch den Erdgott, oder wie in der Vermählung des Dionysos mit Kora, im Bilde von Braut und Bräutigam persönlich geworden. Die Idee, wodurch Dionysos mit Semele gepaart ist, kann hievon im Wesentlichen nicht verschieden sein⁽¹⁰¹⁾, und wenn das Verhältniß von Mutter und Sohn nach phrygischer oder hellenischer Auffassung⁽¹⁰²⁾ dabei Räthsel zurückliefs, so blieb der religiösen Dichtung und Bildnerei eben auch die Berechtigung in ihrer Weise damit zu spielen. Während im delphischen Tempelbrauch Semele heraufgeführt und das schlummernde Bacchuskind zugleich erweckt wird, ist für den thebischen Tempel vielmehr die Heraufführung seiner Mutter durch den erwachsenen Dionysos vorauszusetzen. Es spricht die argivische Sage dafür, die mit derb phallischen Zügen als Schauplatz jener Heraufführung von den Schatten den halkyonischen See bezeichnete⁽¹⁰³⁾, und in jenem thebischen Sinne, wenn nicht im delphischen, mag auch das vortreffliche Bild des etruskischen Spiegels gedacht sein, auf welchem der junge Dionysos, im Arm der Mutter beglückt, umgeben von einem flötenden Satyr und von dem delphischen oder ismenischen Apoll uns vorgeführt wird⁽¹⁰⁴⁾. Andere minder deutliche Kunstdarstellungen, sei es der Semele selbst⁽¹⁰⁵⁾ oder einer ihr gleichgesetzten Thyone oder Dione⁽¹⁰⁶⁾ treten vielleicht zu noch reicherer

Anschauung dieses Mythos hinzu. Man kann bei ihrer Vergleichung in Verlegenheit bleiben, ob es die Zärtlichkeit eines Sohnes oder die eines Geliebten sei, die der Mythos und die der Künstler gemeint hat, wird aber wol nur vergebens versuchen, ein Räthsel zu lösen, welches der Mythos selbst mehr verhüllen als aufklären wollte: das Räthsel nämlich des Jahreslaufs, in welchem der Schoofs des Erdbodens den herausdrängenden Naturtrieb bald hochzeitlich als Gemahl zu umschließen, bald mütterlich als neugeborenes Kind zu entlassen scheint.

16. Rückblickend nach dem nun in dritter Lösung besprochenen Räthsel der mystischen Hochzeit des Dionysos, können wir uns nicht verhehlen, daß, wenn eine Göttin dabei genannt werden soll, aufser Kora und Ariadne auch Semele mit guten Gründen in Rede kommt. Wir können diese Gründe verstärken, indem die obengedachten archaischen Bilder aufsteigender Halbfiguren des Dionysos und seiner Gefährtin sich jetzt durch ein drittes vermehren lassen, in welchem diese Gefährtin durch alte Inschrift weder für Kora, noch für Ariadne, sondern für Semele erklärt wird⁽¹⁰⁷⁾. Eine Wiederkehr lange vermifster und aus dem Todtenreich neu entstiegener Gottheiten wird auch durch diese alte Erklärung bezeugt, nur daß hier nicht die Anodos von Agrä und Eleusis, sondern die delphische Sage verwandten Gegenstandes gemeint ist. Namen und Mythen scheinen uns in durchkreuzendem Wechsel nur täuschen zu wollen, und doch liegt es nahe sich klar zu machen, wie nicht das Wesen des Kultus und seiner Sagen, sondern nur äußere Unterschiede der Örtlichkeit uns hier momentan verwirren. Der populären Auffassung und Darstellung verblieb, wo von Bräuten des Dionysos die Rede war, die naxische Ariadne; dagegen sich die Mystik bald vom eleusinischen Standpunkte für Kora, bald vom delphischen aus für Semele erklärte. Hieneben aber bleibt uns die Möglichkeit unbenommen, daß, wenn die attische Sitte den Weingott mit der ihm eigensten Priesterin verband, nur diese selbst als Unterpfand des seine Befruchtung heischenden Landes gemeint war, ohne die später und auswärts dem Gotte vermählten Göttinnen bereits bei ursprünglicher Anwendung dieses Festgebrauchs zu vertreten.

17. Diese schlichteste Auffassung bacchischer Mystik der Anthesterien erlangt größeres Gewicht, wenn man die ganz ähnliche altitalische Sitte vergleicht, das Phallussymbol des einen Monat hindurch gefeierten Liber Pater nach festlichem Umzug bis auf den Marktplatz an seine heilige Stätte zurück-

zuföhren und von der würdigsten Matrone der Stadt dann bekränzen zu lassen: dem Hochzeitsbrauch der Bräute entsprechend, denen vor jeder andern Berührung auf eben jenes Befruchtungs-Symbol des Mutinus oder Priapus sich niederzusetzen geboten war⁽¹⁰⁸⁾. Andererseits gewinnt eben jene symbolische Deutung der attischen Anthesteriensitte eine um so grössere Wahrscheinlichkeit, je mehr wir die Stellung des Dionysos und seines Dienstes zu den vornehmeren Kulturen des alten Athen in Erwägung ziehn. Zwar war der selbständige Dienst dieses Gottes mit den sonstigen Hauptgottheiten Athens allmählich enger verbunden worden; dergestalt daß selbst im Geschlechterfest der Apaturien⁽¹⁰⁹⁾ außer den Burggottheiten Zeus und Athena auch Dionysos anerkannt ward. Die Oschophorien hatten ihn der Athena Skiras, die musischen Aufführungen an den Lenäen und Dionysien ihn dem Apoll angenähert; eben so konnte das heiligste Fest dieses Gottes nicht leicht unverknüpft mit Demeter und Kora bleiben, nachdem der eleusinische Dienst dieser Göttinnen vom Dienste des Dionysos in eigenthümlichster Weise durchdrungen war. Nichts destoweniger ist eine Göttergemeinschaft mit Dionysos, wie sie uns der Kreis der archaischen Vasenbilder in überraschenden Göttersystemen vorführt^[70], für den Kultus der Burggöttin und selbst für den der chthonischen Göttinnen in den älteren Zeiten Athens unerwiesen, wenn auch Eleusis und Delphi willfähriger waren, den lärmenden Winzergott in ihr Heiligthum aufzunehmen. Nirgend im attischen Apollodienst älterer Zeit, weder in den Delphinien noch in den Gebräuchen der Thargelien, ist von Dionysos die Rede⁽¹¹⁰⁾; um so mehr aber fand das Orakel zu Delphi, wie zu so mancher Leitung von Völkern und Staaten, auch Mittel, den von ihm beschützten thebischen Dionysos erst seinem eigenen Apollodienst und sodann wieder durch diesen dem attischen Dienste desselben Gottes zu nähern. Eine mythische Verbindung beider Gottheiten hat, so viel wir wissen, in Athen nie stattgefunden; sie blieb auf Delphi beschränkt, wo beim Dreifuß Apolls Dionysos bestattet war⁽¹¹¹⁾, und fand vielleicht von dort aus einigermaßen auch in den großgriechischen Kulturen statt, in denen Apoll und die Horen mit Dionysos, wie in den Vasenbildern, vereinigt sein mochten⁽¹¹²⁾. Wohl aber ward auch in Athen aller Einfluß des Musengottes aufgegeben, um die choragischen Festlichkeiten, sowohl der Lenäen als der Dionysien, zu erhöhen. In solchem Wechselbezug gingen so Namen als Gaben der beiden Gottheiten auf einander über. In einem attischen Demos ward Dionysos Melpomenos,

in einem andern Apollo Dionysodotos verehrt⁽¹¹³⁾; so ward als Erfinder des Drama, das Jedermann aus Gebräuchen der Winzerfeste entstanden wufste, bald ein Apollo genannt, der von der bacchischen Kelter und ihrem Tempel den Beinamen Lenäos führte⁽¹¹⁴⁾. Ihm und dem Dionysos zugleich war dann die künstlerische Vollendung zu danken, mit welcher die minder sacralen Feste des Dionysos den scenischen Pomp dieses Gottes entwickelten; denn als ein solches mehr volksgenahes als priesterlich geheiligtes Fest dürfen, so viel wir sehen, auch die Lenäen⁽¹¹⁵⁾, ein spät gefeiertes Dankfest des Kelsersegens, zum Unterschied von den Anthesterien durchaus betrachtet werden. Eben dies gilt von den großen Dionysien, deren Zeitpunkt jedoch den ungleich sacraler gehaltenen Liberalien Roms entspricht.

18. Wenn sich nach dieser Erörterung behaupten läßt, daß Apollo, der stets erhabene Gott altionischer Geschlechter, mit Dionysos, der unter den Göttern nur ein Emporkömmling niederer Herkunft war, sich nur sehr lose verknüpft hat, so ist andererseits nicht zu läugnen, daß Dionysos theils durch den selbständigen Festgebrauch seines Dienstes, theils durch dessen sonstige Ausschmückung und Empfehlung, mit Ehren reichlich bedacht war. Die Politik des Pisistratus, der es oblag durch Annäherung der verschiedenen Götterdienste sich auch die verschiedenen Parteien ihrer Verehrer zu unterwerfen, hat insbesondere den Dienst des Dionysos gehoben⁽¹¹⁶⁾. Sie hat dies hauptsächlich durch dithyrambische Chöre und durch die Anfänge des Drama gethan; ihr sind, wie es scheint, zugleich mit Anordnung der pythischen und delphischen Pompen vielleicht auch neue Einrichtungen für die Thyiadenzüge nach Delphi zu verdanken. Es ist verwandten Einflüssen zuzuschreiben, wenn sich das Orakel von Delphi schon früher herabließ, den Dienst jenes Hirten- und Winzergottes den in Zeiten der Pest rathlosen Athenern warm zu empfehlen⁽¹¹⁷⁾. Für alle diese Verbreitung und Hochstellung des zu neuen Ehren gelangten Gottes ward von der sich selbst genügenden Demokratie nichts geleistet, um, ihrem eigensten Gotte zur Seite, nun auch dem Apoll willfährig zu sein. Nicht wegen des pythischen Gottes zogen die attischen Frauen nach Delphi; ihr Zug war ohne Zweifel nur deshalb dorthin gerichtet, weil neben dem Dreifuß Apolls auch das Grabmal des Dionysos sich dort befand⁽¹¹⁸⁾. Neuerungen des attischen Kultus können von dort aus auch im lenäischen Tempel erfolgt sein: die Zahl der Gerären wies uns schon oben auf pythische Grundformen hin^[86]; alle Verherrlichung aber, die aus so gesteigertem Ritual dem Dionysosdienst

zugewandt worden sein mag, drängt sich nur auf diesen und auf keinen andern Gott zusammen.

19. Ist dies das Ergebniss der auf Anlaß der Anthesterien bis hieher von uns geführten Untersuchung, so tritt uns aller Wechselbezug, der den lenäischen Gott mit andern Gottheiten mehr zu verknüpfen sucht, als ein erst spät und allmählich erfolgter Entwicklungsproceß vor Augen, und wenn man mit Recht dergleichen Erscheinungen auf Rechnung der orphischen Mystik setzt, so kann es uns nicht entgehen, daß sich auch die Beurtheilung dieser Mystik jetzt mannigfach anders stellt. Wir reden hier nicht im Allgemeinen von jenem Standpunkt religiöser Hingebung, der von dem thrakischen Orpheus bis in die neuplatonischen Zeiten hinab Jahrhunderte lang den mannigfachen Hintergrund einer speculativen Mystik bildete⁽¹¹⁹⁾: einer Mystik die in Eleusis und Delphi, in Unteritalien und bald auch in Rom die Einheit der waltenden Göttermächte durch Gleichsetzung von Zeus Apollo und Helios zu erlangen frühzeitig bemüht war und im Zusammenhang dieser Richtung auch den Apollo mit Dionysos verschmolz. Die Periode gelehrter orphischer Mystik, die uns hier angeht, ist lediglich die der pisistratischen Zeit, in welcher der Vorstand damaliger Orphiker Onomakritos mit seiner Willfährigkeit homerische Texte und delphische Orakel zu fälschen auch den erfolgreichsten Eifer zur Ausbreitung bacchischer Mystik verwandte⁽¹²⁰⁾: ein dieser Zeit gemeinsames Bestreben, welches nicht nur in den Lehren und Schriften des Onomakritos, sondern von Kroton her auch bei den Pythagoreern, sich offenbarte⁽¹²¹⁾, wie denn auch an Rückwirkung dieser Sekte auf attische Orphiker sich kaum zweifeln läßt. Dieser Periode und ihren Mystikern mochte sowohl der Todtendienst des Dionysos in dem Apollotempel zu Delphi^[118] als auch die mit Delphi verknüpfte Andacht des attischen Anthesteriendienstes ihren Ursprung verdanken, woneben das delphische Orakel den Einflüssen derselben Orphiker gewiß nicht entging. Im Allgemeinen jedoch ist das Bemühen jener Mystiker sich einzudrängen von ihrer wirklichen Festsetzung in allen Kulte wohl zu unterscheiden. Wenn man die Orphiker in hieratischer Mimik und Scenerie der Anthesterien sich nach Gefallen ergehen liefs, so brauchte die altathenische Sitte des Dionysostempels dadurch doch nicht im mindesten verändert zu werden. Ebenso wenig ist es denn auch zu erweisen, daß, etwa durch eben jene Orphiker, der Koradienst dem attischen Tempeldienste des Dionysos einverleibt wurde; vielmehr ist zu glauben,

dafs eine solche gemeinhin vorausgesetzte Eindrängung des Koradienstes gar nicht im Zwecke der bacchischen Orphiker lag, wenn auch die ganze eleusinische Stiftung des Eumolpos sich ebenfalls aus einem Zweige der thrakischen mit Orpheus durchgängig verwandten Mystik ableiten läfst.

20. Fassen wir schliesslich die sprechenden Züge noch einmal zusammen, durch welche das Fest der Anthesterien uns nicht nur das allgemein fröhlichste, sondern auch das heiligste des attischen Dionysos bleibt, so ist es vornehmlich der eigenste Kult dieses Gottes, der mit den symbolischen Gebräuchen fruchtbringender Kraft so lange allein die Andacht seiner Verehrer gefesselt zu haben scheint, bis etwa zur Zeit des Pisistratus durch orphische Mystiker sich der lenäische Gott mit dem delphischen Apollo verbinden mußte, worauf denn allmählich, doch ungleich später, auch die Verbindung mit Kora erfolgt sein mag; mit dem samothrakischen Hermes ward er vielleicht früher, mit der phrygischen Göttermutter⁽¹²²⁾ erst später verknüpft. Den Chorizonten, die ihre Kenntnifs der griechischen Mythologie gern mit Voss und Lobeck abschliessen mögen, wird jener Entwicklungsgang der von einander gesonderten altattischen Kulte vermuthlich genehm sein; doch läfst sich dabei nicht verschweigen, dafs die nachfolgende Verschmelzung der attischen Kulte in einer Weise durchgreifend war, die bei Verkennung der grossen Erfolge orphischer Mystik seit des Euripides Zeit auch ein nur sehr unvollkommenes Verständnifs griechischer Religionen und ihrer Kunstdenkmäler nach sich ziehen würde.

II. Über die kleinen Mysterien zu Agrä und das Verhältnifs des dortigen Koradienstes zum Dienst von Eleusis.

21. Hochberühmt ist Eleusis, wo die Saatgöttin Demeter einst nach dem Raub ihrer Tochter eingekehrt und den Eingebornen durch leibliche und geistige Güter dankbar gewesen war. Die von ihr dort gestiftete Mysterienweihe hatte als sicherstes Unterpfand irdischer Reinigung und unsterblicher Zukunft schon Herakles vom thrakischen Eumolpos begehrt⁽¹²³⁾, in dessen Obhut das dortige Heiligthum nach des Keleos Zeiten gelangt war⁽¹²⁴⁾. Eumolpos aber, das Recht der Eingebornen wahrend, wagte auch für den von Zeus geboren, durch übermenschliche Thaten mit göttlichem Ruhm bekörnten, Helden keine Ausnahme zu machen, sondern entschlofs sich viel-

mehr, nahe bei dem von ihm bekämpften und mit ihm versöhnten Athen ein neues Heiligthum eleusinischen Dienstes zu gründen: ein Heiligthum, dessen kleine Mysterien⁽¹²⁵⁾, nachdem sie den thebischen Herakles und die spartanischen Dioskuren⁽¹²⁶⁾ beseligt hatten, fortan auch für andere würdige Männer des Auslands selbst dann noch gesucht und als Vorweihe nothwendig blieben, als man den Zutritt zur Weihe der großen Eleusinien den Ausländern mehr als früher geëbnet hatte⁽¹²⁷⁾. Dort im Demos von Agrä⁽¹²⁸⁾, dem auch durch Artemis Agrotera⁽¹²⁹⁾ bekannten Jagdbezirk an des Ilissos jen-
seitigem Ufer, dem Brunnen Kallirrhoe benachbart, von welchem die Töchter Athens noch in der geschichtlichen Zeit ihr Brautbad entnahmen, war jenes Heiligthum gegründet, welches wir aus Pausanias⁽¹³⁰⁾ der Demeter und Kora gewidmet wissen, ohne dem anderwärts uns bezeugten Unterschied widersprechen zu können, daß in den großen Mysterien von Eleusis hauptsächlich Demeter, in den kleinen zu Agrä hauptsächlich Kora verehrt ward⁽¹³¹⁾. Weiter wird uns berichtet, daß diesem Sitze des Koradienstes, vermuthlich demselben wo einst Erechtheus am Altar Persephone's eine seiner Töchter fürs Wohl des Vaterlandes opferte⁽¹³²⁾, noch ein zweiter Tempelbau beige-
sellte war. Was außer der Statue des Triptolemos sich darin befand, ver-
schweigt uns Pausanias, den ein Traum daran hinderte sich darüber auszu-
lassen⁽¹³³⁾, läßt aber errathen, daß sich gerade hier die Gebräuche der Weihe erfüllten, für welche auch zu Eleusis und sonst ein eigenes Megaron diente⁽¹³⁴⁾. Ungefähr diese Äußerlichkeiten des dortigen Dienstes sind uns bekannt; eine genauere Kenntniß wird uns um so weniger dargeboten. Dasselbe Wort, welches andermal den furchtbaren Ernst der Erinyen ausdrückt, wird zur Bezeichnung dieses Koradienstes gebraucht⁽¹³⁵⁾, der den Todten nicht we-
niger als den Lebenden galt⁽¹³⁶⁾; für die Bekränzung mit Myrten⁽¹³⁷⁾, wenn nicht auch mit Epheu, für schmückende Attribute der Mysten⁽¹³⁸⁾, wie auch für Schweinsopfer, sind Spuren vorhanden⁽¹³⁹⁾; aber selbst die ver-
muthliche und gemeinhin angenommene vornehmste Grundlage des Festes, die Sage von Koras Wiederkehr zu den Lebenden scheint nicht ausdrücklich bezeugt zu sein⁽¹⁴⁰⁾, und ein ursprüngliches Verhältniß des Dionysos zu die-
sem Dienst läßt eben so sehr sich bezweifeln als glauben, wenn auch bei Ste-
phanus von Byzanz das Fest von Agrä ein Nachbild bacchischer Feste ge-
nannt wird⁽¹⁴¹⁾.

22. Bei solchem Mangel eingehender Kunde über den unserer Erwä-

gung hiemit vorgeführten Mysteriendienst bleibt das zuletzt erwähnte Zeugniß, wie kurz und unvollkommen es immerhin sein mag, uns von besonderer Wichtigkeit. Ein Nachbild der Dionysosfeste, *μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον*, konnten die kleinen Mysterien nur in Bezug auf die anschauliche Feier ihres Heiligthums heißen; es kann dieser Ausdruck nicht auf die Person der theiligten Gottheiten, wohl aber auf Einrichtung und Schaugepränge des Festes zu Agrä gedeutet werden. Wäre der Jacchoszug, den man aus den Fröschen des Aristophanes vielleicht der Feier der kleinen Mysterien zuwenden kann, eben so sicher ein Theil dionysischer Feste wie er als charakteristischer Festact der Eleusinien bekannt ist, so liefse von diesem sich reden; nun aber ist sowohl dessen eleusinische Geltung allbekannt, als auch der Unterschied des attischen Dionysos vom eleusinischen Jacchos unzweifelhaft. Ungleich berechtigter ist es, bei der schon oben^[49] berührten ungefähren Gleichzeitigkeit des Festes zu Agrä und der Anthesterien, im obigen Zeugniß eine Nachbildung des Schaugepräges gemeint zu finden, dessen Beschaffenheit und Berühmtheit uns Philostratus^[13] vom Feste der Choen berichtet. Wie dort dionysische Mythen scenisch und pantomimisch dargestellt wurden, ist eine ähnliche Ausübung mimischer Darstellungen auch für die kleinen Mysterien sehr wahrscheinlich, wenn man auch vorläufig noch anstehen sollte, die Sitte der von uns den Anthesterien beigelegten Epiphanie des Dionysos^[52] als Musterbild für die zu Agrä gefeierte Epiphanie der Kora zu betrachten. Die Annahme ähnlicher scenischer und pantomimischer Darstellungen ist dann und wann ohne schlagende Gründe zur Ableitung und Erklärung graphischer Compositionen angewandt worden, wie sie in griechischen Vasenbildern und auf etruskischen Spiegeln zu uns gelangten; vielleicht ist der umgekehrte Weg geeigneter, um jene Annahme glaublich und für uns nutzbar zu machen. Unsre bemalten Thongefäße sind reich, wie an dionysischer Darstellung, so auch an andren die sich auf den Dienst der Kora beziehen, und da hiebei von Demeter im Ganzen wenig, von eleusinischer Sage mit Ausnahme des Triptolemos sonst gar nicht die Rede ist, so können dieselben ungleich natürlicher auf die kleinen Mysterien als auf die große Festfeier der eleusinischen Göttin zurückgeführt werden.

23. Ausgehend von dieser Ansicht glauben wir durch eine nähere Erkundung der dahin einschlagenden Kunstdarstellungen auch zum Verständniß der Festgebräuche des Koradienstes zu Agrä beitragen zu können. Der Raub

der Proserpina und der Saatgöttin Klage um ihre, vom Gotte der Unterwelt entführte, Tochter sind in der griechischen Mythologie und in deren modernen Nachklängen fast mehr als irgend ein anderer Mythos berühmt; ungleich weniger sind es diejenigen Sagen, in denen das griechische Alterthum den versöhnenden Schluß jener den Erdkreis erschütternden Mythen erkannte: wir meinen die Rückkehr der Kora zum Reich des Tages und die gleichzeitig erfolgte Aussendung des Triptolemos. Wie der Mensch allzeit geneigter ist seine Klage als seinen Dank auszuspinnen, sind uns in entsprechendem Verhältniß zu jenen Mythen auch die cerealischen Trauerfeste und deren Kultusgebräuche lebendiger als die darauf gefolgten Dankfeste geschildert. Triptolemos, in der Sage hochberühmt, wird uns im Zusammenhang jener Festsitte kaum erwähnt, und was die Rückkehr der Kora betrifft, so sind die Zeugnisse für deren Feier nicht minder dürftig und scheinbar unsicher, als die Annahme, es habe die große cerealische Feier damit ihren Abschluß gehabt, unabweislich sein dürfte⁽¹⁴²⁾. Im Festzug der großen Eleusinien, den Claudian uns beschreibt, ist obenan Triptolemos erwähnt und Kora's Wiedererscheinung vermuthlich im Zauberbilde der dreifachen Hekate zu erkennen; beide Erscheinungen aber werden auch dort vom Pomp des Jacchos überboten⁽¹⁴³⁾, der in der geschichtlichen Zeit allen Glanz der Eleusinien in sich aufnahm. In den kleinen Eleusinien, wo eben jener Mythos vom Aufgang der Kora den Mittelpunkt des Festes gebildet zu haben scheint, pflegt man denselben dadurch nachzuweisen, daß in den gleichzeitigen Anthesterien das Reich der Schatten sich öffnete^[7], und selbst für die Thesmophorien, in denen die älteste cerealische Festessitte gesucht werden darf, erscheint uns die Rückkehr der Kora nur in der Voraussetzung gefeiert, daß die gemeinhin anders gedeutete Kalligeneia als eine Umschreibung der neugeborenen Kora zu fassen sei⁽¹⁴⁴⁾. Zwar darf hiebei nicht unerwogen bleiben, daß jenen höchst spärlichen schriftlichen Zeugnissen sich ein und das andere Kunstdenkmal beigesellt; doch waren auch diese monumentalen Nachweisungen von Seiten der Kunstmythologie bisher ebenfalls sehr ungenügend, oder doch nicht überzeugend genug, gegeben worden, und eine Zusammenstellung der unabweislich sichern Kunstdarstellungen von Kora's Rückkehr aus der Schattenwelt wird uns demnach mit Nutzen beschäftigen können.

24. Allerdings hat es das Ansehen, als ob der bacchische Sagen- und Bilderkreis, wie im eleusinischen Jacchos, so auch im späteren Alterthume,

zumal der römischen Welt, die Wiedererscheinung der Kora zurückgedrängt und höchstens andeutungsweise, sei es durch die effectvollen Bilder von Kora's Entführung oder auch durch Festzüge veranschaulicht habe, welche bei ziemlich unscheinbarer Darstellung nicht zu allgemeinem Verständniß gelangten. Es gilt dies namentlich von mehreren Reliefs hieratischer Anlage, die schon vor längerer Zeit von mir auf die Wiederkehr Kora's gedeutet wurden, nach Welckers erfahrenem Urtheil aber nicht dahin gehören⁽¹⁴⁵⁾. Wo die Dunkelheit alter Kunstdarstellungen von ihrem unbestimmten Character bei wenig enträthseltem Gegenstand herrührt, wird die Entscheidung streitiger Fragen gemeinhin erst dadurch herbeigeführt, daß sich derselbe Gegenstand aus Werken verschiedener Kunstgattung und reineren Kunstcharacters nachweisen läßt. Unverkennbar ist die rückkehrende Kora auf einem in England befindlichen Sarkophag, wo sie zu Wagen bei Demeter und Dionysos anlangt, während Triptolemos schon zur Abfahrt bereit ist⁽¹⁴⁶⁾; unverkennbar derselbe Gegenstand auf einem schon früher von mir erklärten Gemmenbild, wo Kora auf ihrem Wagen, eine Blüthe des Lenzes haltend, von der Hore begleitet, nahe bei einem Standbild der Siegesgöttin, im Reiche des Tages anlangt⁽¹⁴⁷⁾. Um aber auch die minder deutlichen Darstellungen desselben Gegenstandes zu würdigen, bieten die griechischen Vasenbilder in mannigfacher Weise, lehrreich bald durch ihren Umfang bald durch ihre Abkürzung, sich dar⁽¹⁴⁸⁾. Aus diesen Vasenbildern war Kora's Rückkehr bisher hauptsächlich durch ein großgriechisches Prachtgefäß, die Poniatowski'sche Vase, bekannt, wo unterwärts die Aussaat des Triptolemos, oberhalb aber die Ankunft Kora's bei Zeus dargestellt ist⁽¹⁴⁹⁾. Gerade dieser für eine poetische Auffassung des Mythos besonders günstige Moment ist vielleicht sonst nirgends abgebildet. Nicht viel häufiger wird uns ein anderer Moment, derjenige vorgeführt, in welchem Kora als Halbfigur, eben der Erde entsteigend, in ähnlicher Weise erscheint, wie solches auch auf einer Münze von Lampsakos und in Gemmenbildern zu sehen ist; zum Empfang pflegt ihr Hermes, nach späterer Auffassung vielleicht auch Eros entgegenzutreten⁽¹⁵⁰⁾. Nicht minder gehört von den vielen geschmückten Frauenköpfen⁽¹⁵¹⁾, die wir auf unteritalischen Darstellungen vorfinden, ein großer Theil der aufsteigenden Kora an, wenn anders sich deren Darstellung aus dem Kreis der Gefäßmalerei auch sonst bezeugen läßt. Dies ist nun aber hauptsächlich der Fall für zweierlei Darstellungsweisen dieses Mythos, die sich der uns bekannten poetischen Auf-

fassung beide wohl aneignen. Dafs die zu den Schatten entführte Göttin von leuchtenden Rossen zurückgebracht ward, ist durch den ihr von Pindar zugeheilten Beinamen Leukippos versichert⁽¹⁵²⁾; es scheint diesem Zuge des Mythos zu gelten, wenn ein Gespann weifser Rosse vom Meeresgott angeschirrt ist, um eine daneben stehende Göttin über die Meereswellen zu bringen⁽¹⁵³⁾, welche nach sonstiger Vorstellung auch den Abgeschiedenen zur Überfahrt in die Schattenwelt dienen. Deutlicher jedoch ist derselbe Gegenstand, wenn der von derselben Göttin bestiegene Wagen von Hermes dem Seelenführer und von Apollo dem Lichtgott begleitet wird, wozu sich als Attribut dieses letzteren gern noch ein Reh gesellt; diese Darstellung ist aus archaischen Vasen, grofsen sowohl als kleineren Umfangs mehrfach nachzuweisen⁽¹⁵⁴⁾: aus kleinen Lekythen attischen und nolanischen Ursprungs so häufig und grofsentheils in so nachlässiger Ausführung, dafs um so sicherer ein typisch gewordenes Bild hier erkannt werden darf⁽¹⁵⁵⁾. Bei so häufiger Wiederholung konnte es diesem Bild nicht an lehrreichen Varianten fehlen; in solcher Geltung läfst sich hie und da der Hinzutritt des Dionysos⁽¹⁵⁶⁾ und, dadurch begreiflich, eines dem Wagen entgegentretenden Knäbleins⁽¹⁵⁷⁾ erwähnen, denjenigen ähnlich die man an ähnlicher Stelle aus alter Vermählungssitte kennt⁽¹⁵⁸⁾. Hauptsächlich aber ist zu bemerken, dafs zu Begrüfsung ihrer wiedererlangten Tochter auch wol Demeter dem Wagen entgegentritt⁽¹⁵⁹⁾. Diese mehrfach bezeugte Darstellung wird zunächst uns erinnerlich, wenn ein andres ansehnliches Bild uns mit Umtauschung der Personen die mütterliche Demeter, inschriftlich benannt und von Apoll begleitet, auf der Höhe des Wagens zeigt⁽¹⁶⁰⁾; doch erklärt dies sehr eigenthümliche Bild sich wahrscheinlicher dadurch, dafs die voranschreitenden Personen von Hermes und Kora und die dem Apoll entgegentretende Artemis uns hier vielmehr ein zum Abschied der Kora gegebenes Geleit, dem bestrittenen Bildwerk der Katagusa⁽¹⁶¹⁾ entsprechend, vorführen sollen, wie denn auch der rollende Wagen uns ungleich mehr an die Abfahrt mit Hades als an die Heimkehr der leise auftretenden Saatgöttin erinnert.

25. Im Allgemeinen ist unverkennbar, dafs Kora's Rückkehr ein zu mannichfachster Umbildung der Künstler geeigneter Gegenstand war, der namentlich durch verschieden gedachte Einholung sich viel verändern liefs. Unbestreitbar geschah dies in den bereits oben erwähnten Bildern^[154], in denen Apollo von einem Reh begleitet den Wagen zügelt, den nach ihm Kora

besteigen soll; es war dies eine von vielen Gruppierungen, in denen gerade des Lichtgottes Sorgfalt zur Rückführung der von den Schatten rückkehrenden Göttin sich kund gab⁽¹⁶²⁾. Die Auswahl der Gottheiten, die wir in Verbindung mit der aufwärtsfahrenden Kora bereits vorfanden, macht es uns leichter, auch die derselben Rückkehr geltenden Darstellungen zu würdigen, in denen die Göttin zu Fusse, meistens in Art eines Festzugs Göttern und Sterblichen wieder erscheint⁽¹⁶³⁾. Der durchgängig fühlbare Mangel genauerer Kunde der dahin einschlagenden Sagen und Festgebräuche läßt uns hier die Unzulänglichkeit, allerdings aber auch den Werth der Kunstdenkmäler fühlen. Lediglich aus diesem Gebiet vermögen wir die Kenntniß solcher Festzüge zu entnehmen, in denen Kora und die ihr befreundeten Gottheiten die Sehnsucht ihrer Verehrer nach Wiederkehr der allzulange vermifsten Göttin erfüllen. Maafsgebend für diese Klasse von Darstellungen ist hauptsächlich ein Gefäß der Lamberg'schen Sammlung zu Wien⁽¹⁶⁴⁾, welches uns einerseits die aufsteigende Kora, von Hermes sowohl und Apoll, als auch von Artemis und Dionysos begleitet, der harrenden Demeter entgegenschreitend vorführt, andererseits aber den vermuthlich als vorhergehend zu denkenden Zug Apolls, der von drei Frauenpaaren begleitet sich zur Einholung Kora's anschickt, während ein bärtiger Priester abgewandten Blickes ein Todtenopfer verrichtet. Jener erstgedachten Scene des mütterlichen Empfangs entspricht augenfällig das Bild einer Hydria, auf welcher der harrenden Demeter zuerst der geleitende Götterbote, sodann Athena sich naht⁽¹⁶⁵⁾, beide rückblickend auf die am Ende des Zugs bemerkliche Kora, vor welcher hier nicht nur Apoll und Artemis, sondern auch Dionysos einhergehen. Endlich ist als besonders hieher gehörig noch eine jetzt zu Turin befindliche Amphora von ansehnlicher Gröfse zu bemerken, deren Hauptseite uns Kora's Rückkehr in auserwählter Umgebung von Dionysos und Artemis, Apollo Demeter und Hermes vor Augen führt, während im Gegenbild unter entsprechendem Personal sich wiederum die Mitwirkung Athenen's, vielleicht in Bezug auf die Feier der Procharisterien, zu erkennen gibt⁽¹⁶⁶⁾.

26. Ausgehend von so augenfälligen Darstellungen des festlichen Aufgangs der Kora dürfen wir unbedenklich noch andere Gefäßmalereien damit verknüpfen, in denen statt des mütterlichen Empfangs der Demeter vielmehr die Einholung durch Apoll und die Herbeiführung durch Hermes veranschaulicht wird. Offenbar ist dies der Inhalt einer archaischen Amphora, auf wel-

cher einerseits Apollo mit Saitenspiel, hinter ihm etwa Artemis, der Kora vorangehn, die hier zur Seite des Dionysos erscheint, während im Gegenbild Hermes und hinter Kora sich beide nach dem zurückbleibenden Dionysos Hades umsehen [¹⁵⁶]. Ein so häufig und stets in den Fesseln des alterthümlichen Styls behandelter Gegenstand war, um anziehend zu bleiben, auf möglichst freie Benutzung der dem Künstler unbenommenen Motive angewiesen; so ist es gekommen, daß eine Reihe ähnlicher Darstellungen das immer wiederkehrende Personal mehr oder weniger zahlreich und ausgewählt, bald an die Person des Hermes [¹⁵⁴], bald auch an die des Apollo knüpft [¹⁶²]. Unter den dahin gehörigen Bildern, die theils durch Abkürzung theils auch durch die Neuheit der Motive uns nicht selten räthselhaft bleiben, ist eine gröfsere Figurenreihe hervorzuheben, in welcher den mehrgenannten Gottheiten auch der athenische Stammgott Hephästos sich beigesellt. Unverkennbar ist dieser am rechten Ende jener Darstellung (¹⁶⁷), in welcher ein Frauenpaar, etwa Demeter und Athena, ihm zur Seite steht. Hephästos ist abgewandt, etwa als Freund des seiner Gemahlin beraubten Dionysos, dagegen die beiden Göttinnen, von einem Reh als Symbol des jungen Lenzes begleitet, dem vom Apollo geführten Zuge entgegengehn: einem Zuge, der ausserdem von zwei fackeltragenden Göttinnen, etwa Artemis und Hekate, sodann von Dionysos und der ihm nachfolgenden Kora gebildet wird. Ohne der mancherlei Varianten ausführlicher zu gedenken, an denen es bemerktermassen bei einem hierarchisch so viel behandelten Gegenstande nicht fehlen konnte, darf es hienächst nicht unerwähnt bleiben, wie manche uns jetzt fremd erscheinende Wendung des Koramythos, vollends bei Einmischung freierer Kunstelemente, uns in diesem Bilderkreise begegnet. Besonders auffordernd hiezu war das empfindungsreiche Verhältniß der Demeter zur Kora, ein Verhältniß, welches uns am häufigsten in den Momenten gefühlten Verlustes vorgeführt wird; doch ist auch das Bild der Wiedervereinigung beider Göttinnen den Werken der Kunst gewifs nicht fremd geblieben (¹⁶⁸), und seit Proserpina's Scheiden und Wiederkehr ein anerkanntes Gesetz der Naturordnung war, brauchte selbst die jedes Jahr zu erneuende Trennung beider Göttinnen kein widerwärtig empfundenes Ereigniß zu sein. Vielmehr konnte, wenn die Festsitte der Thesmophorien Persephone's Ehebund als Quelle künftigen Segens an jene Trennung knüpfte, der vertragsmäfsige Abschied von Mutter und Tochter im Sprachgebrauche des späteren Alterthums sogar als freudiges Ereigniß betrachtet werden, wie

solches auf römischen Kaisermünzen die Inschrift ‚Laetitia‘ kundgiebt⁽¹⁶⁹⁾. Es ist ganz wohl denkbar, daß man in solchem Sinn, der sich schon in unteritalischen Vasenbildern kund giebt⁽¹⁷⁰⁾, willfährig war, auch das Geleite der Demeter der Scheidenden gab in die Gegenstände der bildenden Kunst aufzunehmen. Wenn man sich hienach entschließt, das dem Praxiteles beigelegte statuarische Bild einer Katagusa nur eben wie es die Sprache gebeut, als eine zur Niederfahrt Kora's behülffliche Demeter zu fassen^[161], so wird man diese fremdartige Wendung des Mythos sich überdies leicht durch den Euphemismus rechtfertigen können, der im cerealisch-bacchischen Ideenkreis dem späteren Alterthum so sehr geläufig war.

27. Wenn es unläugbar ist, daß eben jener Euphemismus, welcher den Hades als Dionysos, die Kora als des Dionysos Braut bereits seit den Zeiten des Heraklit und des attischen Drama's betrachten liefs, eine durchgreifende Umwandlung der cerealischen Kulte begründete, so kann es nur willkommen sein, daß die so eben von uns überblickten Kunstdarstellungen für die allmähliche Eindrängung des Dionysos in den Koradienst uns vielleicht die sichersten Spuren gewähren. In der gangbaren Behandlung der Mythologie wird die Verbindung jener Gottheiten mehr oder weniger für fest und ursprünglich erkannt. Es wird unbedenklich angenommen, daß die Vermählung des Dionysos, die man am Feste der Anthesterien feierte, der Kora galt^[40], und wie man den eleusinischen Götterverein im unteritalischen von Demeter Kora und Dionysos wiedererkennt⁽¹⁷¹⁾, pflegt Dionysos auch als Mitgenosse des Koradienstes der kleinen Mysterien zu gelten⁽¹⁷²⁾, in deren Nähe man ihn wol auch der Artemis beigesellt wissen will⁽¹⁷³⁾. Hier ist, wie es bereits im ersten Theil dieser Abhandlung der Fall war, viel Irrthum zu berichtigen. Ob, wie und seit wann Dionysos mit den eleusinischen Göttinnen im Kultus verbunden war, ist ebenso sehr wie seine Gleichsetzung mit Jacchos⁽¹⁷⁴⁾ im Allgemeinen sehr dunkel, und was namentlich die Verbindung des Dionysos mit Kora betrifft, die in den Westländern vielfach und auch aus Kleinasien⁽¹⁷⁵⁾ bezeugt ist, so ist sie unseres Wissens weder aus Eleusis noch aus Agrä, so wenig als aus der dionysischen Hochzeit der Anthesterien, für uns nachzuweisen, wenn nicht die archaischen Vasenbilder uns als Ersatz für die mangelnden Zeugnisse einer so wichtigen Umwandlung des Kultus zu gelten vermögen⁽¹⁷⁶⁾. Einer Verbindung des Dionysos mit Kora in den kleinen Mysterien widerspricht außer dem Mangel ausdrücklicher Zeugnisse auch noch

die eigene Tempelsage von Agrä, laut welcher vielmehr Dionysos als Eingeweihter wie Herakles betrachtet ward⁽¹⁷⁷⁾, der den Mysterien durchaus fremden Auffassung des Gottes bei Aristophanes zu geschweigen⁽¹⁷⁸⁾. Ein unteritalisches Vasenbild, das offenbar den kleinen Mysterien gilt, zeigt die zwei Göttinnen des Tempels und ihren Triptolemos in Umgebung der drei dort eingeweihten Helden, des Herakles und der Tyndariden⁽¹⁷⁹⁾, als Gegenbild aber den Dionysos und dessen Schaar in einer noch nicht vollständig erklärten Umgebung. Einen regelmässigen Antheil des Dionysos am Kultus zu Agrä ist auch jenes Bild offenbar mehr entgegen als günstig, nur daß es in seinem Gegenbild uns die Befreundung anzeigt, in welcher der dortige Koradienst, auch ohne daß Dionysos ihm eigentlich angehörte, mit ihm stand. Ähnliche Anlässe benachbarter Örtlichkeit mögen vom Einweihungsort der Ausländer, von Agrä her mehr als von Eleusis selbst, jene Verbindung von Dionysos und Kora herbeigeführt haben, die in der römischen Ehe von Liber und Libera und auch in spät griechischem Brauch unlängbar, keineswegs aber als ursprünglich zu betrachten ist. Vielmehr bleibt die Frage, wie früh Dionysos im cerealischen und Koradienst seine Stellung als dritter erhielt, immer noch ein offenes Räthsel der antiquarischen Forschung, welches wir durch eingehende Prüfung der darauf bezüglichen Vasenbilder nur einigermaßen zum Vortheil künftiger Lösung besprechen können.

28. Wesentlich zu diesem Behuf sind die Triptolemosbilder. Der eleusinische Heros, dem die versöhnte Demeter nach friedlich erlangter Bürgerschaft für Kora's Wiederkehr Saat und Segen des Erdkreises anvertraut, ging im eleusinischen Festpomp^[143] der Epiphanie des Jacchos vermuthlich nicht ohne Betheiligung der Kora⁽¹⁸⁰⁾ voran, in deren Mysterien zu Agrä seine belehrende Mitwirkung uns ausdrücklich bezeugt ist⁽¹⁸¹⁾; wie denn auch der ihm vermuthlich als Einweihungshaus besonders gewidmete Tempel für seine dortige Hochstellung zeugt. Wenn seine oft dargestellte Aussendung meistens mit dem Geleite verknüpft ist, welches Demeter und Kora vereint ihm geben, so dürfte, wenn Dionysos als dritte Gottheit ihrem Dienst angehörte, in solchen Darstellungen auch dieser nicht fehlen. Die Prüfung hierüber anzustellen ist uns in unsern Vasenbildern ein reicher Stoff gegeben, der aber von der gewöhnlichen Vorstellung einer cerealisch-bacchischen Trias uns vielmehr abzulenken als für die beste attische Zeit darin zu bestärken geeignet ist. Die archaischen Vasenbilder kommen für Darstellungen des Triptolemos

zwar nur selten in Betracht; wenn ein anziehendes Kunstwerk dieser Gattung in Bild und Gegenbild die Erscheinung des eleusinischen Kornspenders und des kekropischen Winzergottes, beider zu Wagen zusammenstellt, so ist vielmehr ihre Befreundung und Gleichstellung als die bevorzugte Göttlichkeit des Dionysos darin zu erkennen. Entscheidender ist auf einzelnen archaischen Triptolemosbildern und in der ungleich größeren Anzahl ähnlicher Bilder vollendeten Styls⁽¹⁸²⁾ der beiden Göttinnen Verbindung mit einem ältlichen Gotte, der nur als der schlechthin so gedachte plutonische Hades erscheint⁽¹⁸³⁾, ohne durch Bildung oder Beiwerk dem Dionysos⁽¹⁸⁴⁾ irgendwie ähnlich zu sehen. Es ist dies derselbe Gott, der als Axiokersos, Klymenos oder Hades in Samothrake sowohl als in den Thesmophorien⁽¹⁸⁵⁾ die Verbindung des Unterweltsherrschers mit den Göttinnen der Erdkraft bezeichnet, und andermal auch wol durch euphemistische Namen umgangen ward; wenn aber in solchem Sinn jener plutonische Hades in den attischen Thesmophorien durch Plutos, im eleusinischen Brauch durch Jacchos ersetzt ward, so ist darum nicht mehr Grund vorhanden, auch den Dionysos, seiner bekannten orphischen Gleichsetzung mit Hades zu Liebe, bereits in altgriechischen Kulte den zwei eleusinischen Göttinnen beigeordnet zu glauben. Um so merkwürdiger ist es, diese Gleichsetzung des Dionysos mit Hades in Vasenbildern desjenigen Styls anzutreffen, der durch sein alterthümliches Ansehen die älteren Kultusformen uns am getreuesten zu überliefern scheint. Wir erinnern uns, daß wir schon oben sowohl in der Darstellung der ans Tageslicht fahrenden Kora^[156] als in den Festzügen ihrer Heraufführung^[164] eine solche Betheiligung des Dionysos nachweisen konnten, und daß uns dadurch die Darstellungsweise bekannt ward, durch welche man von Seiten der orphischen Mystik die unveränderten Lehren des beiderseitigen Kultus volksmäßiger zu machen bemüht war⁽¹⁸⁶⁾.

29. Die bis hieher gelangte Erörterung des Verhältnisses der Kora zum Dionysos führt uns von Neuem auf die Grundformen des cerealisch-bacchischen Kultus zurück, den wir nur nach spärlichen Andeutungen, aber für ein allgemeines Verständniß genügend, in seinem Entwicklungsgange verfolgen können. Der gegenwärtige Standpunkt der mythologischen Forschung macht es für uns unzulässig, den aus Rom und Großgriechenland mehr als aus Attika uns bezeugten Dreiverein des eleusinischen Dienstes für die ursprüngliche Form dieses oder sonst eines andern hellenischen Kultus anzu-

sehen⁽¹⁸⁷⁾. Eine Demeter ältester Auffassung⁽¹⁸⁸⁾ haben wir uns als alleinige Mutter Erde zu denken, etwa begleitet vom Schlangensymbol, aus welchem sich mancher dämonische Zusatz ihres Wesens entwickelte. Ihrer stetigen Natur hatte der hellenische Bildungsgeist die lebensvolle Persönlichkeit einer, im Wechselleben die Reiche des Tages sowohl als der Schatten beglückenden, Tochter hinzugefügt; wonach dann Demeter und Kora als Gruppe vereinter Göttinnen, Raub und Wiederkehr der Kora als ein fortspielender Mythos der Weltordnung durch Thesmophorien und Eleusinien ihr glanzvolles Ansehen erhielten. Würde und Verbreitung des eleusinischen Dienstes haben jenem unzertrennlichen Paare der beiden Göttinnen eine so ausschließliche Geltung aufgedrückt, daß man kaum zu fragen wagt, ob der cerealische Dienst sonstige Spuren einer Entwicklung aufweisen könne, bei welcher statt der gefeierten Tochter ein blühender Sohn die stets mütterliche Göttin begleitete. Wenn aber die kretische Demeter von Jasion keine Tochter, sondern den Reichthumsgott Plutos gebar⁽¹⁸⁹⁾, der im Dienste der Thesmophorien mit Demeter und Kora zugleich angerufen ward, so ist es durchaus wahrscheinlich, daß die Geburt des Jacchos, den wir als Säugling derselben Göttin, als ihren Mysteriendämon und als das leuchtende fruchtbekränzte Wunderkind ihres Festzuges kennen⁽¹⁹⁰⁾, einer ganz ähnlichen die Kora ausschließenden Sage ihren Ursprung verdankt wie jener kretische Plutos. Dieses vorausgesetzt, ist es zwar nicht undenkbar, daß Jacchos dem eleusinischen Dienst von Demeter und Kora bereits durch Eumolpos hinzugefügt wurde⁽¹⁹¹⁾; doch wird man, ohne dieses Zeitpunkts versichert zu sein, vorerst sich wol mit der Thatsache begnügen müssen, daß zu Herodot's und zu des Praxiteles Zeit Jacchos die durch Cultusbilder auch in Italien verbreitete hochgefeierte dritte Gottheit der Eleusinien ist⁽¹⁹²⁾. Wenn man übrigens die eleusinischen Hauptgottheiten Demeter, Kora und Jacchos auch in der häufigen Trias wiedererkennt, in welcher der Gefährte der beiden Göttinnen Dionysos heißt⁽¹⁹³⁾, so ist Sorge zu tragen, daß weder der mystische Charakter, welchen Jacchos mit andern cerealischen Wunderknaben⁽¹⁹⁴⁾ theilt, noch auch dessen Unterschied von Dionysos vergessen werde⁽¹⁹⁵⁾. Jacchos ist allzeit mystisch, Dionysos ursprünglich nur Weingott: ein Wunderknabe, wechselnd in Alter und Gestalt⁽¹⁹⁶⁾, reiht jener vielmehr sich den Wundersagen eines aus Schlangengestalt hervorgegangenen Kindes⁽¹⁹⁷⁾ als dem Dionysos an, der in Theben und sonst mit Demeter gepaart war⁽¹⁹⁸⁾, während sie nach eleu-

sinischer Sage dem Zeus, ausnahmsweise auch dem Poseidon, vermählt ist⁽¹⁹⁹⁾. Eine solche Hochstellung des Dionysos scheint in den wenigen Fällen, in denen sie uns aus älterer Zeit bezeugt ist⁽²⁰⁰⁾, ganz eben so wie die Kindschaft des Jacchos einer selbständigen Kultusform anzugehören. Wo aber die Vereinigung beider Göttinnen mit Dionysos als eleusinische Kultusform vorausgesetzt wird, scheint diese Annahme nur für das spätere Alterthum gerechtfertigt zu sein, in welchem die uns aus Rom und Großgriechenland durch die Trias von Ceres Liber und Libera geläufige orphische Mystik allmählig auch auf Eleusis und andere Orte des griechischen Mutterlands eingewirkt haben mochte⁽²⁰¹⁾.

30. Die Kultusbilder des eleusinischen Tempels sind nicht zu unsrer Kenntniß gekommen⁽²⁰²⁾. Man wird sich in ihnen die beiden Göttinnen vom Kind Jacchos oder auch nur von einem Symbol desselben, Fackel oder Schlange, begleitet zu denken haben; auch eine Gruppierung mit Hades⁽²⁰³⁾ ließe sich wahrscheinlich machen. Daß aber auch der volksmäfsige Dionysos Athens und Thebens in der späterhin uns bekannten Weise, dem arkadischen Zeus Philios mit dem Thyrsos vergleichbar⁽²⁰⁴⁾, dort seine Stelle gefunden habe, ist um so weniger erweislich, je mehr uns die spätere Zeit den Jacchos als Thyrsusträger^[143] dem Dionysos gleichzusetzen gestattet. Wie schon der Name Bacchus mehr als der griechische Dionysos den Orgiasmus des Weingottes ausdrückt, ist an den eleusinischen Jacchos oder den anderwärts sogenannten Baccheios⁽²⁰⁵⁾ eine noch höhere Mystik geknüpft, die der Sprachgebrauch nicht leicht durch Gleichstellung des Jacchos mit Dionysos^[174] und dessen Dämonen verletzte, wohl aber in einer nicht gar späten Zeit durch Vermischung des Freudengebers Jacchos mit dem als leidend bekannten Zagreus erschwerte⁽²⁰⁶⁾. Auf einer solchen Vermischung beruht die vereinzelte Aussage, Jacchos sei von Persephone geboren, habe aber nach Andern der Demeter beigewohnt⁽²⁰⁷⁾; es ist hierin eine Aussage solcher Mystiker zu erkennen, welche den Dienst und Sagenkreis der Demeter geringer achteten als den finstern Dienst der Persephone⁽²⁰⁸⁾, zugleich aber auch die Begriffsverwandtschaft des vom chthonischen Zeus⁽²⁰⁹⁾ mit Demeter erzeugten Jacchos mit dem Zagreus der Orphiker zu erkennen, den man als ältesten Dionysos vom schlangengestalten Zeus mit Persephone erzeugt wufste und demnächst als chthonischen Dionysos⁽²¹⁰⁾ verehrte. Daß der furchtbare Mythos von der Zerfleischung und Wiedergeburt des Zagreus erst durch Onomakritos

in Umlauf kam, darf nach Pausanias mit Lobeck vorausgesetzt werden⁽²¹¹⁾, welcher jedoch ins Verständniß des an und für sich wie durch jene Umwandlung ebenso dunklen als dürftig bezeugten eleusinischen Götterwesens⁽²¹²⁾ nicht weiter eingegangen ist.

31. Die bis hieher geführte Erörterung des Personals der Mysterien mit einiger Gründlichkeit abzuschließen, bedarf es neben der hier gegebenen Hinweisung auf die eigensten Stiftungen von Eleusis noch eines vergleichenden Blicks auf die Thesmophorien, deren Verhältniß zum Dienst von Agrä laut dem schon oben berührten genau entsprechenden Zeitpunkt beider Feste ein ungleich näheres gewesen zu sein scheint. Wesentlich für diesen Zweck ist die Kenntniß des Götterpersonals der Thesmophorien, welches durch das uns bei Aristophanes erhaltene Festgebet⁽²¹³⁾ bekannt ist. Zwar ist nicht anzunehmen, daß dieses älteste und verbreitetste cerealische Fest allerorts mit gleichem Umfang des Götterpersonals gefeiert worden sei⁽²¹⁴⁾ wie in Athen; wenn aber den Erdgottheiten Demeter und Kora die nährend Gää als höhere Potenz ohne Erwähnung des Dionysos-Hades beigesellt ist, und wenn überdies die als wiederkehrende Kora leicht verständliche, von Hermes und den Chariten geleitete, Kalligeneia^[144] weder mit Jacchos noch mit Dionysos, sondern mit Plutos genannt wird, so wird jetzt Niemand mehr behaupten dürfen, als sei der Jacchos der Eleusinien⁽²¹⁵⁾ oder auch der später mit Demeter Thesmophoros verknüpfte Dionysos⁽²¹⁶⁾ bereits in der ältesten Kultusform mit den Göttinnen der Thesmophorien verbunden gewesen. Wirklich verehrt mit diesen Göttinnen dürfte der dem Jacchos sehr ähnliche und verwandte Mysteriendämon gewesen sein, der auch im Thesmophoriengebete zugleich mit der als Kalligeneia benannten Kora angerufen wird, nämlich Plutos, den wir als mystisches Kind der Demeter von Jasion schon oben erwähnten und von Schutzgöttinnen Athens und Thebens im Arme getragen wissen⁽²¹⁷⁾. Daß Pausanias, wo er den Tempel zu Agrä beschreibt, die Demeter und Kora ohne die dritte Person eines solchen Segensdämons nennt, darf uns um so weniger befremden, da außer der Ängstlichkeit des Periegeten in mystischen Dingen auch die hie und da nur symbolisch vertretene unansehnliche Erscheinung solcher Dämonen zu voller Rechtfertigung seines Stillschweigens dient. Wechselnd in seiner Gestalt wie Jacchos, ist auch Plutos bald als ein von Glücks- und Friedensgöttinnen getragenes Kind, bald als ein mit Dionysos gepaarter Jüngling⁽²¹⁸⁾, bald als ein dickbäuchiger Alter mit

großem Füllhorn dargestellt, und es ist sehr zu glauben, daß jede dieser drei Bildungen auch in den kleinen Mysterien ihre Anwendung fand. Die Gestalt eines dämonischen Kindes ist neben dem Kultusbild der beiden Göttinnen, bei denen Pausanias den Plutos nicht nennt, die wahrscheinlichste; die mit Dionysos als Nachbargott gepaarte Jünglingsbildung wird uns als Gegenstück desjenigen schon oben erwähnten Gefäßbildes vorgeführt, welches zugleich als sicherste Darstellung des Mysterienkultus von Agrä bekannt ist; endlich ist jene Silensgestalt mit dem sehr großen Füllhorn der daneben sitzenden Kora⁽²¹⁹⁾ offenbar in der Absicht verbunden, um den so oft euphemistisch als Plutos mit Pluton und Pluteus dem reichen Unterweltsherrscher verschmolzenen Gott alles Erdenreichthums⁽²²⁰⁾ in augenfälligem Doppelsinn neben der ebenso euphemistisch gehaltenen Unterweltsgöttin zu zeigen.

32. Der Euphemismus, den wir somit in der Darstellungsweise attischer Mysteriengottheiten nachweisen, ist uns grofentheils nur durch Kunstdenkmäler italischen Fundorts bezeugt. Wir empfinden dabei nicht nur den Mangel verwandter attischer Funde, sondern zugleich auch die Lücke, über welche hinaus wir in die Kultusformen und Göttergestalten verwandter Art, aber fremden Bodens und späterer Zeit, versetzt werden; doch ist der Entwicklungsgang, dessen spätere Belege wir aus Großgriechenland empfangen, unverkennbar. Auf der Grundlage von Eleusinien und Thesmophorien⁽²²¹⁾ sind auch dort Demeter und Kora zwar nicht von Hades Jacchos oder Plutos, wohl aber von Dionysos begleitet zu finden⁽²²²⁾, den auch die attische Mystik und die ihr dienstbare Kunst zu der zwei Göttinnen Genossenschaft erhoben hatte. In diesem Sinn ist uns die Darstellungsweise archaischer Vasenbilder erheblich, auf denen der bärtige Weingott mit einem Trinkhorn versehen ist, welches dem Füllhorn des ältlich gedachten Reichthums- und Unterweltsgottes fast unverändert gleicht⁽²²³⁾ und seiner sonstigen Verwandtschaft mit demselben zum sprechendsten Merkmal gereichte⁽²²⁴⁾. Nicht weniger ist auch die Göttin, die wir in eben jenen archaischen Bildern mit dem Weingott verbunden sehen, durch Blüthen und grünes Laub ihm entsprechend dargestellt worden⁽²²⁵⁾; die Wiederverjüngung der Erd- und Unterweltsgöttin war solchergestalt in der sprechenden Weise ausgedrückt, der auch die freiere Sitte großgriechischer und römischer Kunstübung sich nur anzuschließen brauchte, um der gesteigerten Göttlichkeit des mit Hades gleichgeltenden Dionysos und der als seine Vermählte gedachten Erdgöttin

vollkommen Rechnung zu tragen. Den Dionysos hatte bereits die praxitelische Kunst als blühenden Jüngling gebildet; derselben Kunstrichtung erwuchs auch Kora in der schon oben berührten aphrodisischen Anmuth, die man den Bildungen dieser Göttin, der naxischen Ariadne oder von Kolias her auch der Aphrodite entsprechend⁽²²⁶⁾, allmählig zueignete. Sowohl der Unterweltsgott als dessen Genossin waren durch die ihrem Erdenreich neu entsprossenen Weinreben und Blüthen unkenntlich gemacht. Die beglückende Wiederkehr der Kora, nach attischer Sitte gefeiert zu gleicher Zeit mit der Frühlingserscheinung des ihr benachbarten Dionysos, drückt der Verbindung beider Gottheiten auch in den auf dieser Verbindung beruhenden italischen Kulturen ein heiteres Gepräge auf; doch ist für diese sowohl als für die Kulte Athens nicht zu vergessen, daß, wie des Weingottes Heiligthum nur an seinem Festtag geöffnet war, so auch der agräische Koradienst für das ganze übrige Jahr in den finstern Charakter zurücktritt, der ihm durch das eigenste Wesen der dort verehrten Persephone-Kora gegeben war.

33. Dieser unfehlbare Doppelsinn des Koradienstes zu Agrä kommt nun überraschender Weise dem scheinbar fruchtlosen Bestreben zu Gut, unsre so höchst unvollkommene Kenntniss jener Mysterien auf feste Grundlagen litterarischer oder monumentaler Art zurückzuführen. Was uns auf diesem Wege noch ferner erreichbar scheint, ist nichts geringeres als der uns vielleicht noch jetzt vergönnte Anblick des Götterbildes der Kora, wie es in einem jener cerealischen Heiligthümer oder auch in beiden dem dortigen Kultus gehörigen Tempeln sich vorfinden mochte. Ein oft wiederholtes, nirgends jedoch mit Zuversicht auf eine bestimmte Örtlichkeit zurückgeführtes, Idol der Unterweltsgöttin, welches aus mancherlei Gründen vielmehr in die Reihe der Venusidole gesetzt worden ist, jenes durch seinen Modius und seine Gewandhebung charakteristische Idol der Gruppe von S. Ildefonso und anderer Marmorwerke⁽²²⁷⁾, kann im Zusammenhang unserer jetzigen Untersuchung mit größter Wahrscheinlichkeit als das Idol jener kleinen Mysterien bezeichnet werden. Wahrscheinlich wird diese schon früher von mir geäußerte Vermuthung⁽²²⁸⁾, weil nirgend ein anderer Dienst der Unterweltsgöttin zu größerer Verbreitung ihres Idols aufzufordern im Stande war —, wahrscheinlich ferner auch darum, weil nur in jenem Idol der gewaltige Gegensatz von Leben und Tod zugleich mit so mannichfacher Umgebung stattfinden konnte, wie sie für das gedachte Idol sowohl Herakles und Dionysos

als auch der griechische Thanatos und die römische Libitina gewähren⁽²²⁹⁾; endlich besonders auch deshalb, weil zwei einander entsprechende Bildungen des Idols jenen Doppelsinn handgreiflich ausdrücken, und weil auch die Doppelheit cerealischer Tempel vermuthlich aus gleichem Grund jenem zwispältigen Götterwesen zu Hülfe kam. Von zwei Heiligthümern, welche dem cerealischen Kultus zu Agrä dienten, war bemerktermassen eins der Demeter und Kora, das andere dem Triptolemos geweiht; die Beschreibung des letztern zu geben ward Pausanias durch das bereits erwähnte Traumgesicht verhindert, woraus sich auf besondere Heiligkeit und seltsame Gebräuche jenes Heroons schliessen läßt. Meine Vermuthung ist nun, daß dem Tempel der beiden Göttinnen zu Agrä diejenige Bildung jenes Idols bestimmt war, welche durch Auflegung der Hand auf die Brust die Geberde des Todesschlafs zeigt —, dagegen dasselbe Idol, nur mit veränderter Richtung des rechten Arms, der in freier Hand eine Blume hält, als statuarische Darstellung der wiederkehrenden Kora das Heiligthum des Triptolemos schmücken mochte, der, wie wir sahen, auch sonst mit dem Mythos vom Aufgang der Kora nicht selten zusammentrifft. Bestätigt wird diese Vermuthung nicht nur durch die soeben erwähnte Umgebung des mit der Hand auf der Brust dargestellten Idols, sondern auch dadurch, daß das Idol mit der Blume vermöge seiner Geberde und seines Attributs den sonstigen Darstellungen der wiederkehrenden Kora^[125] in überraschender Weise entspricht. Daß für italische Kulte dasselbe Idol auch zu Darstellungen der Aphrodite, der in Verhältniß zu Bacchus gesetzten ländlichen Venus, und der ihr gleich erachteten Spes⁽²³⁰⁾ benutzt ward, steht unsrer Ansicht so wenig entgegen, daß sich vielmehr, bei unläugbarer Begriffsverwandtschaft, aus der durchgängigen Gleichheit der hier in Rede kommenden Götterbilder die Übereinstimmung der dadurch verehrten italischen Göttinnen mit jener attischen der kleinen Mysterien erweisen läßt.

34. Nach einem längeren Umweg ist uns das Verständniß der kleinen Mysterien mannichfach näher gerückt. Wir sehen uns hauptsächlich dadurch gefördert, daß wir den Mythos von Kora's Wiederkehr im häufigen Wechselspiel alter Kunst auf die aus Agrä gegebenen Anlässe zurückführen konnten und die Bestätigung dieser Annahme nun auch im vermuthlichen zwiefachen Götterbild der zwei agräischen Tempel vorfanden. Auch das, wie wir glauben, erst im Verfolge der orphischen Mystik enger geknüpfte Ver-

hältniß der Kora zum Dionysos, der in seiner aristophanischen Auffassung den Mysterien so überaus gleichgültig^[178] ist, konnten wir ebenfalls schärfer als es bisher geschah für uns feststellen. Eine erhebliche Lücke unserer Kenntniß bleibt uns jedoch in Betreff des Verhältnisses übrig, welches die kleinen Mysterien sowohl zu den großen Eleusinien, als auch zu den in Athen selbst oder dem Nachbarort Halimus gefeierten Thesmophorien einnahmen. Hierbei steht es uns frei, trotz der auf Eumolposweisenden Stiftungssage die von uns bis hieher besprochenen kleinen Eleusinien nicht lediglich vom großen Feste der Eleusinien abhängig zu machen. Wenn andererseits der Dienst der Persephone als ein schon zur Zeit des Erechtheus furchtbar bestandener uns mythisch bezeichnet wird, und wenn vollends der Zeitpunkt des Festes zu Agrä genau nach der Thesmophorienfeier angegeben ist, nämlich die übliche Dauer des Winters hindurch⁽²³¹⁾, so wird es durchaus wahrscheinlich, daß die Anfänge des Koradienstes zu Agrä altattisch waren, bevor ihnen der Charakter eleusinischer Weihe zu Theil ward⁽²³²⁾. Diese Weihe als eine verhältnißmäßig spätere, wenn auch eumolpische, Stiftung zu fassen wird uns überdies durch die Doppelzahl der Heiligthümer zu Agrä nahegelegt, so daß der Triptolemostempel, von dessen Beschreibung Pausanias vermöge seines Traumgesichtes zurückschreckte, nicht nur als jüngeres für den Mysteriendienst bestimmtes Gebäude, sondern auch als des Eumolpos Stiftung, dem älteren athenischen Tempel erst beigegeben, mit Wahrscheinlichkeit sich bezeichnen läßt. Diesem letzteren, dem erechtheischen Tempel Persephones, ward auch der Antheil der Demeter vielleicht erst nachgehends hinzugefügt.

35. Die genauere Zeitbestimmung des Festes der kleinen Mysterien ist uns allerdings nicht buchstäblich überliefert worden; wenn aber Raub und Wiederkehr der Kora, durch einen gerade viermonatlichen Zeitraum gescheiden, in jenen beiden athenischen Festen, den Thesmophorien und den Mysterien zu Agrä, einander ergänzen, so tritt um so leichter auch die Vermuthung in ihr Recht ein, welche wir für ein Zusammentreffen des dionysischen und cerealischen Frühlingsfestes bereits im ersten Theil dieser Abhandlung geäußert haben. Leider sind die chronologischen Data, durch welche die volle Gleichzeitigkeit beider Feste sich bestätigen könnte, nicht auf uns gekommen; doch bleiben Umstände zurück, die uns sogar für ein enges Verhältniß beider zu zeugen scheinen. Es sei mir vergönnt, zu diesem Behuf noch einmal des Jacchoszugs zu gedenken, der aus dem Chorlied der Mysten

bei Aristophanes⁽²³³⁾ allbekannt ist. Obwohl die Komödie diesen Zug weder in Theben noch zu Athen, sondern in der Unterwelt vollführen läßt⁽²³⁴⁾, so ist nach der sonstigen Weise des Komikers doch nicht zu bezweifeln, daß irgend eine seinen Zuschauern geläufige Sitte oder Begebenheit jene scenisch sowohl als poetisch eindruckliche Darstellung herbeiführte. Eine Weile bevor dieser mystische Chor auftritt, weiß sich der Chor der Frösche zu rühmen, wie er am heiligen Tage der Chytren iacchisch gejauchzet habe. Den dabei gebrauchten Ausdruck *ἰαχῆταμεν* [19] kann man als allgemeinen Ausdruck des Jubels verstehen, wird aber dann Schwierigkeit im ernsten Charakter des Tages der Chytren finden. Es liegt ungleich näher, den fraglichen Ausdruck auf den bald nachher wiederkehrenden Jacchoszug zu beziehen, der auch den lärmenden Komos der Frösche keineswegs ausschließt⁽²³⁵⁾, dessen Anlaß und Festbezug aber allerdings neue Räthsel zurückläßt. Daß ein solcher Jacchoszug nicht dionysischer, sondern nur eleusinischer Feier⁽²³⁶⁾ gelten kann, ward schon oben bemerkt; ihn sammt andern zerstreuten Andeutungen der eleusinischen Feier als Hinweisung auf den eleusinischen Festpomp zu fassen, in Zeiten in denen man dessen gerade entbehrte, erscheint schon deshalb nicht annehmbar, weil in diesem Fall die Beziehung des Froschlieds auf einen am Tage der Chytren gehaltenen Jacchoszug wegfallen müßte. Hiezu kommt, daß aus mehreren Äußerungen desselben Chors ein näherer Bezug zur Kora als zur Demeter hervorgeht⁽²³⁷⁾, der für die großen Eleusinien sehr befremdend sein würde, den kleinen Mysterien aber durchaus entspricht. Entschließen wir uns demnach, jenen Jacchoszug vom großen Fest zu Eleusis in dessen athenisches Filial, die kleinen Mysterien, übertragen zu glauben, so werden wir uns aus mehreren Gründen bei dieser Annahme beruhigen können. Ein solcher sonst unerwähnter, aber in Gleichsetzung des Jacchos mit dem Plutos der Thesmophorien nicht undenkbarer Jacchoszug braucht nicht einmal immer im Dienst zu Agrä bestanden zu haben; aber auch wenn er etwa nur ausnahmsweise zur Zeit jener Jahre dort stattgefunden hätte, in denen der herbstliche Jacchoszug nach Eleusis wegen des vor den Thoren Athens gelagerten Feindes zu Lande wegfallen mußte⁽²³⁸⁾, bleibt die von uns vorgezogene Beziehung des aristophanischen Chorliedes auf Athen und Agrä durchaus zulässig —, wie denn auch die mit Kora's Anodos verknüpfte Jahreszeit dem Sinn des Jacchoszugs wenigstens ebenso zusagend ist, als dessen proleptische Anwendung⁽²³⁹⁾ im eleusinischen Herbstfest. Ist

uns aber hiemit ein Jacchoszug bezeugt, der den kleinen Mysterien angehört und doch auch den am Tag der Chytren vernommenen Wiederhall des aristophanischen Froschliedes in sich aufnimmt, so ist, wenn wir nicht irren, uns eben damit auch eine Zeitbestimmung der kleinen Mysterien ertheilt, wie sie sich nicht sinnvoller wünschen läßt. Der Tag der Chytren begann, wie wir wissen, mit Opfern für die gleich der Frühlingsaat der regsamen Erde entsteigenden Todten; dieses Aufsteigen der Todten ist auch der einzige richtige Zeitpunkt für das Aufsteigen der Kora. Man kann mit Preller daran denken, daß auch den Hydrophorien und vielleicht noch anderen Festen ein ähnliches Sühnfest der Todten zu Grunde lag⁽²⁴⁰⁾; doch ist es für keine andere Festzeit bezeugter als für die der Anthesterien, in deren Monat bemerktermaassen auch das Fest der kleinen Mysterien stattfand. Dieses vorausgesetzt, läßt sich annehmen, daß nachdem am Morgen des dreizehnten Anthesterion die aufsteigende Kora gefeiert worden war, der Abend desselbigen Tages mehr oder weniger regelmässig dem rauschenden Fackelzug des Jacchos gewidmet blieb. Zwar bleibt diese volle Gleichzeitigkeit beider Feste nur eine, den Ansichten früherer Forscher entgegenstehende, Vermuthung; sind aber die dafür sprechenden Gründe so beachtenswerth wie es mir scheint, so dürfen wir mit gröfserer Zuversicht den dunklen, nach seiner Bedeutung, seinem Götterwesen, seinem Idol und nun auch nach seiner Festzeit von uns erkundeten, Gegenstand der kleinen Mysterien hiemit verlassen.

Anmerkungen.

(¹) Dionysosfeste Athens. Statt aller älteren Forschung ist hier auf Böckh's Abhandlung über die Lenäen, Dionysien und Anthesterien (Berl. Acad. 1816 S. 47 ff.) zu verweisen; außerdem auf Welcker im Nachtrag zur Trilogie S. 186 ff. Schneider, attisches Theaterwesen S. 3 ff. 32 ff. Preller, Demeter S. 229 ff. 390. und in Pauly's Encyclopädie II S. 1060 ff. III S. 94 ff. Hermann gott. Alt. §. 57. 58; vgl. auch meine Mvth. §. 454. Preller Myth. I S. 419 f. Aus der neuesten Litteratur ist Rink's Religion der Hellenen II 82 ff. als ein später Versuch zu erwähnen, ob auch nach Böckh's allgemein durchgedrungener Forschung Lenäen und Anthesterien zur längst aufgegebenen Vermischung beider noch jetzt zurückgeführt werden könnten, wobei die Aussage des Tzetzes zu Hesiod, die Pithögien seien im Lenäon gefeiert worden, als ein gewichtvolles Zeugniß betont wird.

(²) Haloen: Harpocr. v. Ἀλωα. Schol. Luc. meretr. 7, 4. Preller Dem. S. 328.

(³) Spätes Winzerfest. Ähnliches aus Ungarn ist in Böckh's Abhandlung § 23 beigebracht.

(⁴) Magistrate. Poll. VIII 90: ὁ δὲ βασιλεὺς μυστηρίων προέστηκε μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν, καὶ Ἀθηναίων. Die städtischen Dionysien wurden nicht von dem Archon Basileus, wie Schwenk angiebt (Myth. S. 388), sondern vom ersten Archon geleitet. Poll. VIII 89: ὁ δὲ ἀρχὼν διατίθειται μὲν Διονύσια καὶ Θαργῆλια. Vgl. schol. Dem. Mid. §. 17. Herm. § 58, 3.

(⁵) Lenaion. Hesych.: Ἐπὶ Ἀθηναίῳ ἀγῶν· ἔστιν ἐν τῷ ἄστει Ἀθηναίων περιβόλον ἔχον μέγαν καὶ ἐν αὐτῷ Ἀθηναίου Διονύσου ἱερὸν, ἐν ᾧ ἐπετελοῦντο οἱ ἀγῶνες Ἀθηναίων, πρὶν τὸ θεᾶτρον οἰκοδομηθῆναι. Sonstige Stellen bei Schneider S. 44 f.

(⁶) Anthesterien. Die Hauptstellen bei den Lexicographen und bei Athenaeus. Vgl. Herm. § 58. — Der besondere, am Festpomp den übrigen Dionysosfesten nachstehende, Charakter dieses Festes muß es erklären, wenn irgendwo (schol. Aesch. ap. Reiske orat. III 729, Rink Relig. d. Hell. S. 83 f.) drei dionysische Hauptfeste mit Übergehung der Anthesterien verzeichnet wurden.

(⁷) Dionysostempel in Limnä. Thuc. II 15 bei Aufzählung der ältesten Heiligthümer Athens: τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν. Paus. I 20, 2: Τοῦ Διονύσου δὲ ἔστι πρὸς τῷ θεάτρῳ τὸ ἀρχαιότατον ἱερὸν. δύο δὲ εἰσιν ἐντὸς τοῦ περιβόλου ναοὶ καὶ Δίονυτοι, ὃ τε Ἐλευθερεὺς καὶ ὃν Ἀλκαμένης ἐποίησεν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ. Über Schluß und Eröffnung dieses Tempels am Tage der Choen ist weiter unten die Rede.

(⁸) Choen und Chytren als Gesamtbezeichnung der Anthesterien. Die Choen betreffend gehören hieher die Ausdrücke τῶν κατ' ἔτος χοῶν καὶ τῶν ἐν τοῖς θεάτροις Ἀθηναίων (Alciph. II 3), wie auch die Erwähnung der Todtenopfer als an den Choen begangen (ἐν τοῖς χοῦσιν) bei Photius (v. μιὰρὰ ἡμέρα). Vgl. Theopomp schol. Acharn. 1089 (1075). Ob auch das aristophanische τοῖς ἱεροῖσι χύτροισι (ranae 219) das Gesamtfest oder nur den einzelnen Tag der Chytren bezeichne, wird sich weiter unten ergeben.

(⁹) Dreitägiges Fest. Harpocr. v. Χόες: ἑορτή τις παρ' Ἀθηναίοις ἀγομένη Ἀνθεστηριῶνος δωδεκάτῃ· φησὶ δὲ Ἀπολλόδωρος Ἀνθεστηρία μὲν καλεῖσθαι κοινῶς τὴν ὅλην ἑορτήν Διο-

νύσῳ ἀγομένην, κατὰ μέρος δὲ Πιθοίγια Χόας Χύτρους. Irrthümliche Zeugnisse eines einzigen Festtags (schol. Acharn. 1075, vgl. Schneider S. 59) sind dagegen ungültig. Die genannten drei Festtage sind also: a) Pithögien: Plut. symp. III 7: τοῦ νέου οἴνου Ἀθήνησι μὲν ἐνδεκάτῃ μηνὸς κατέρχονται, Πιθοίγια τὴν ἡμέραν καλοῦντες. Vgl. VIII, 10 und schol. Hes. Op. 366. Schneider Anm. 58. Herm. § 58, 18. Die Benennung eines dionysischen Festes, Neoinia wie bei Hesych statt νεοηνία zu lesen ist, kann wol nur als Doppelname eben jenes dem neuen Weine gewidmeten Festes gelten. — b) Choen: vgl. Anm. 8. Hesych: Δωδεκάτῃ ἑορτὴ Ἀθήνησι, ἣν Χόας ἔλεγον. Schilderung der Festgebräuche bei Athen X 49. Schneider Anm. 59—62. — c) Chytren. Harpocr. s. v.: γέγετο δὲ ἡ ἑορτὴ Ἀνθεστηριῶνος τρίτῃ ἐπὶ δέκα. Schneider Anm. 53—65. Herm. Anm. 20.

(¹⁰) Orestes als Bergbewohner zu verstehen: wie in Ätolien Phytios und Oeneus d. i. Pflanzer und Weinmann von einem Orestheus stammen, vgl. Welcker Satyrspiel S. 186.

(¹¹) Demophon und Orest. Athen. X 49: Φανόδημος φησι Δημοφῶντα τὸν βασιλέα [βουλόμενον] ὑποδέξασθαι παραγενόμενον τὸν Ὀρέστην Ἀθήναζε. πρὸς δὲ τὰ ἱερὰ οὐ Σέλων αὐτὸν προσιέναι οὐδ' ὁμόσπονδον γενέσθαι μήπω δικασθέντα, ἐκέλευσε συγκλείσθηναι τὰ τε ἱερὰ καὶ χόα οἴνου ἐκάτῳ παρατεσθῆναι, τῷ πρώτῳ ἐκπιόντι εἰπὼν ἄδλον δοθήσεσθαι πλακοῦντα, παρήγγειλέ τε καὶ τοῦ πότου παυσάμενους τοὺς μὲν στεφάνους οἷς ἐστεφάνωντο πρὸς τὰ ἱερὰ μὴ τιθέναι, διὰ τὸ ὁμορόφους γενέσθαι τῷ Ὀρέστῃ, περὶ δὲ τὸν χόα τὸν ἑαυτοῦ ἑκάστον περιθεῖναι, καὶ τῇ ἱερείᾳ ἀποφέρειν τοὺς στεφάνους πρὸς τὸ ἐν Λίμναις τέμενος, ἔπειτα θύειν ἐν τῷ ἱερῷ τὰ ἐπίλοιπα. καὶ ἔκτοτε τὴν ἑορτὴν κληθῆναι χόας. τῇ δὲ ... Anm. 14. Bei Euripides Iph. T. 925 ff. spricht Orest nach Erwähnung der Trinkfeste: κλύω δ' Ἀθηναίοισι τὰμὰ δυστυχῇ τελευτῇ γενέσθαι κατὰ τὸν νόμον μένειν χοῆρες ἄγγοι Παλλάδος τιμᾶν λεῶν.

(¹²) Frühlingsblumen jeder Art können hier gemeint sein, woneben der als Oenanthe auch persönlich gewordenen Rebenblüthe (Οἰνάνθας γάνος Eur. bei Ar. ran. 1320 auch als Helix, Bryonia, Ophiostaphylon benannt, nach El. cér. I p. 281 s. vgl. III 109) und auch dem ähnlich gekräuselten Smilax das Recht bleibt dann und wann Palästriten und Komasten zu bekränzen. Arist. Nub. 1003 f. Auserl. Vas. I S. 82. Vgl. Anm. 21.

(¹³) Philostratus (vita Apollonii IV 21): αὐλοῦ ὑποσημνηντος τῆς Ὀρφείως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὡραι, τὰ δὲ ὡς Νύμφαι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσιν.

(¹⁴) Sophistenlohn. Athen. a. O. (Anm. 11): τῇ δὲ ἑορτῇ τῶν Χοῶν ἕξτος ἐστὶν Ἀθήνησι πέμπεσθαι δῶρά τε καὶ τοὺς μισθοὺς τοῖς σοφισταῖς οἵπερ καὶ αὐτοὶ συνεκάλουν ἐπὶ ξενία τοὺς γνωρίμους.

(¹⁵) Kochtöpfe, Χύτραι πανσπερμίαι: Suid. v. χύτροι schol. Acharn. 1075 nach Theopomp. Die Aussage τοὺς διασπέντας ἐψῆται χύτρας, ist allzu entschieden, als dafs man mit Rink Rel. d. Hell. II 103 diese Sitte bezweifeln könnte, obwohl sie allerdings an das rasche Wachsthum roher Sämereien, wie es an den Adonien üblich war, erinnert.

(¹⁶) Fluthsühne: nach dem Zeugnis des Theopomp bei schol. Acharn. 1089. Ran. 218. Herm. Anm. 20.

(¹⁷) Unheil der Chytren: Phot. v. μιὰρὰ ἡμέρα: ἐν τοῖς Χοῶσιν Ἀνθεστηριῶνος μηνὸς, ἐν ᾧ δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνιέναι, ῥάμνῳ ἔωθεν ἑματῶντο καὶ πίττῃ τὰς θύρας ἔχρουν.

(¹⁸) Fröhlichkeit der Chytren. Ael. V. H. IV 43: κεκήρυκται γὰρ Διονύσια καὶ Ἀήναια καὶ Χύτροι. Ath. IV 5: Ἀήναια καὶ Χύτρους θεωρῶν. Auch die als Einschübsel verdächtige Zusammenstellung Διονυσίαις, Ἀηναίοις, Παναθηναίοις, Χύτροις bei Diog. L. III 56 gehört hieher.

Im makedonischen Festgelage, das Hippolochos bei Athenäus IV 3 beschreibt, sind nächst Bekränzung und Salbung Dienstbeflissene der Chytren (οἱ καὶ τοῖς χύτροις λειτουργήσαντες) angeführt: ein dunkler Ausdruck, der sich willkürlich bei Rink Rel. d. Hell. II 103 den Ithyphallen gleichgesetzt findet, welche in jener Festlichkeit erst nachfolgten (μεθ' οὗς ἰθύφαλλοι). Vgl. Ar. ran. 217 ff. ἤνιχ' ὁ κραιπαλόκωμος τοῖς ἱεροῖσι χύτροισι χωρεῖ... Anm. 19.

(¹⁹) Froschlied. Im Chor der Frösche 283 ff. heisst es: φθελγζώμεθ' εὐγγρυν ἐμὲν αἰοιδὰν ἣν ἄμφι Νυσήϊον Διὸς Διόνυσον ἐν Λίμναις ἱαχήμεν, ἤνιχ' ὁ κραιπολόκωμος τοῖς ἱεροῖσι χύτροισι χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος. Durch das Wort ἱαχήμεν scheinen die Frösche den Jacchosjubil zu parodiren. Vergl. oben S. 191. Die Stelle unterliegt auch noch sonst manchem Dunkel. Den Worten κατ' ἐμὸν τέμενος, die vielleicht nur das Gebiet der Frösche bezeichnen, entnimmt Rink Rel. d. Hell. II 103 als Thatsache ein festliches Zuströmen der Menge ins Heiligthum von Limnä.

(²⁰) Wettkämpfe, Ἀγῶνες χύτρινοι. Schol. Ar. ran. 219 nach Philochorus: ἤγοντο δὲ ἀγῶνες αὐτόθι οἱ χύτρινοι καλούμενοι. Vgl. Hermann gott. Alt. § 58, 6. Ghd. Annali dell' inst. 1857 p. 217. Die im letztgedachten Aufsatz versuchte Ausdehnung auf mannichfache Leichenspiele und Prachtgefässe würde ich jetzt beschränken. Unsicher ist auch die Einmischung gymnischer Wettkämpfe in dieses Fest, zu denen Rink S. 102 den im Wort λινομάχαι Hesych. angedeuteten Faustkampf zu rechnen geneigt ist; derselbe würde sich jedenfalls eher den Chytren eignen als den Choen.

(²¹) Lykurg (Plut. X orat. IX p. 347 Reiske): εἰσήμεγε δὲ καὶ νόμους τὸν περὶ τῶν κωμῶδων ἀγῶνα τοῖς χύτροις ἐπιτελεῖν ἐφάμιλλον ἐν τῷ Θεάτρῳ. Eine solche Agonisttk fürs Drama konnte auch wol Bekränzungen im Theater nach sich ziehen, wie sie den Anthesterien von Kyzikos bezeugt sind; die Aufführung wirklicher Dramen (Rink II 88. 96. 104) bleibt für dies Fest unerwiesen.

(²²) Einmalige Eröffnung: ἅπαξ τοῦ ἔτους Demosth. Neaer. § 76. unten Anm. 46.

(²³) Beinamen des Dionysos. Lenaïos heisst Dionysos häufig (Diod. 3, 63. Schneider Anm. 40); auch ἐπιλήνιος (Orph. hymn. 49, 1), und Limnaïos (Athen. XI, 13.). Der Beiname Anthios ist in Gemeinschaft mit Apoll und den Nymphen aus dem Demos Phlyä bezeugt. (Paus. I 31, 2).

(²⁴) Blumenfest. Bekk. anecd. p. 403 f. Ἀνθεστηριῶν: ὁ γδοος μὲν ἐστὶ παρὰ Ἀθηναίοις, ἱερὸς Διονύσου. κεκλησθῆναι δὲ αὐτὸν οὕτω διὰ τὸ τὴν αἶσθη τοῦ βότρυος τούτῳ μάλιστα τῷ μηνὶ γίνεσθαι καὶ διὰ τὸ πλεῖστα τῶν ἐκ γῆς ἀνθεῖν τότε. Vgl. Anm. 12. Über die Freude des Dionysos an Blumen und die darauf bezüglichen Beinamen (Anthios Anm. 23 u. a.) handelt Welcker zu Theogn. S. LXXXIX Einl.

(²⁵) Περίβολος: Anm. 5. Der dort erwähnte περίβολος ist wol auch Etym. M. p. 361, 39 für περίανθος herzustellen. Es heisst dort: ἐπὶ Ἀθηναίῳ· περίανθος τις μέγας Ἀθήνητιν, ἐν ᾧ ἱερὸν Διονύσου Ἀθηναίου, καὶ τοὺς ἀγῶνας ἦνον τοὺς σκηνικοὺς.

(²⁶) Choopotēs. Possis bei Ath. XII 46 erzählt: τὸν Θεμιστοκλέα ἐν Μαγνησίᾳ... Διονύσῳ χοροπότην θυσιάσαντα καὶ τὴν χοῶν ἑορτὴν αὐτόθι καταδείξαι. Auf die Sitte der Choen, gesondert zu trinken, wird der Beiname Ἰσοδαίτης bezogen. (Schwenk gr. M. S. 387), auf den Festjubil der Name Ἰόβακχος (Hesych ἀπὸ τῆς βακχείας). vgl. oben S. 167.

(²⁷) Amphiktyon: Paus. I 2, 4 (im Sinne der ἀμφικτιόνες zu fassen. Welcker Satyrsp. S. 208). Amphiktyon als Stifter der Dionysien ist auch aus einem Gefäßsbild nachgewiesen. (Trinkschalen und Gefässe Taf. 10, 3. 4).

(²⁸) Pegasos aus Eleutherä, seines Namens ein auf Dionysos als Waldgott bezüglicher

Quellmann (von *πηγή* Welcker Satyrsp. S. 207), war als zweiter Gründer des attischen Dionysosdienstes nächst der Götterbewirthung durch Amphiktyon in den Thonbildern dargestellt, welche zu Athen einem durch Mysterienunfug berüchtigten, dem Dionysos geweihten Boden benachbart, ein von Pausanias (I 2, 4) beschriebenes Gebäude schmückten. Es heisst dort: *ἐνταῦθα καὶ Πήγατος ἐστὶν Ἐλευθερέως, ὃς Ἀθηναίοις θεὸν εἰσέγαγε συνεπελάβετο δὲ οἱ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον, ἀναμνήσαν τὴν ἐπὶ Ἰκαρίου ποτὲ ἐπιδημίαν τοῦ θεοῦ*. Vgl. Lob. Agl. S. 661. Welcker Satyrsp. S. 307 unten Anm. 30.

(²⁹) Melanaigis hiefs der schwarzfellige Dionysos, der auch in Namen und Sage des messenischen, über Eleusis nach Athen gekommenen (Nonn. 27, 305. Lob. I, 663) Königs Melanthos (Welcker Satyrsp. 198 ff.) wiedererkannt wird, als Gott der niederen Stände der als Aigikoreis bezeichneten Hirten und Winzer wie Welcker (a. O.) gleichfalls gezeigt hat.

(³⁰) Phallisches: als Sühne für Aussatz in der Sage vom Tod des Ikarios, für welchen die Thäter durch unuaturliche Lust, von Dionysos erweckt, zu büßen hatten, bis sie den Gott durch thönerne Motivbilder und sonst versöhnten (schol. Luc. deor. concil. 5. Lobeck Agl. S. 661); oder auch für Pegasos, der mit seinen Dionysosbildern (*ἀγάλματα*, ohne Zweifel phallische) vergebens Zutritt in Athen gesucht hatte (schol. Ar. Acharn. 224). Die Phallagogie selbst bei Ar. Ach. 240. Eur. Cycl. 168. Welcker Sat. S. 207. Lobeck a. O.

(³¹) Attische Milderung der bacchischen Gebräuche wird von Euseb. Chron. p. 283 ausdrücklich bezeugt. Vgl. Welcker Myth. S. 450.

(³²) Dionysos Hades: mit Bezug auf Phallisches: laut Clem. (protr. p. 30): *ὑπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικοὶ φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσω· εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ᾄσμα, αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται, φησὶν Ἡράκλειτος, οὗτος δὲ Ἀἰδῆς καὶ Διόνυσος ὅτε μαινόνται καὶ ληναῖζουσιν*. vgl. Welcker Satyrsp. S. 192. Ghd. Myth. 455, 2^b. Die von Welcker (A. Denkm. III 422) für die Schale des Sosias angenommene Verschmelzung des Dionysos mit Hades scheint mir nicht gesichert, noch weniger die von Guignaut myst. de Cérès 1856 p. 105 angenommene Gleichsetzung des Dionysos Hades mit der myrten- oder lorbeerbekränzten, bartlosen Herme auf einer bekannten Vase des Musée Blacas (pl. VII. Arch. Z. 1844 t. 14 S. 226.).

(³³) Semele's Jacchos der Reichthumsgeber, ward in der mystischen Formel *Σεμελη, Ἰακχε* *πλουτοδότα* schol. Ar. ran. 479 angerufen, wobei die letztere Bezeichnung dem ländlichen Dionysos, die Beziehung auf Semele aber dem Eleuthereus zu entsprechen und dem Jacchos nur aufgedrängt zu sein scheint.

(³⁴) Festzug des Idols. Paus. I 29, 2: *καὶ ναὸς οὐ μέγας ἐστὶν, εἰς ὃν τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως τὸ ἄγαλμα ἀνὰ πᾶν ἔτος κομίζουσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις*. Vgl. I 38 1 (Übersiedelung). Lobeck Agl. I S. 661. Bötticher Tektonik II S. 115, 40.

(³⁵) Jacchos in Athen: dort bekannt und bezeugt durch das ihm mit Demeter und Kora gemeinsame Heiligthum im Kerameikos, (Paus. I 2, 4), von welchem der Zug nach Eleusis ausging; die Frequenz dieser Örtlichkeit, welche Kock sogar in den *πολυτίμοις ἑδραῖς* des aristophanischen Jacchosliedes ran. 324 gemeint glaubt, erhellt auch daraus, dass sich die Bettler dort aufzuhalten liebten (Plut. Arist. 27 *παρὰ τὸ Ἰακχεῖον λεγόμενον*). Hiedurch ist jedoch keineswegs eine Versetzung des Jacchosdienstes in attische Kulte erwiesen, wie sie Nonnus 48, 237. 957 voraussetzen lässt, wie sie Creuzer Symb. III 339. Ausg. 2 und Schwenk unbedenklich annahmen und wie sie auch Preller wegen einer unten Anm. 61 zu erwähnenden Stelle des Lucian wahrscheinlich fand, in welcher Jacchos dem Zagreus gleich-

gesetzt wird. Zu dieser Gleichsetzung ist man für die ältere Zeit Athens nicht ermächtigt; und ebenso wenig ist der eleusinische Jacchos dem Jobacchos (Anm. 26) gleichzusetzen, dem die altattischen Jobaccheia (Anm. 39) der Gerären galten.

(³⁶) Demosthenische Rede gegen Neaer. § 73. Αὕτη ἡ γυνὴ ὑμῖν ἔδωκε τὰ ἀρχαῖα ἱερὰ ὑπὲρ τῆς πόλεως καὶ εἶδεν ἅ οὐ προσῆκεν αὐτὴν ὄραν ξένην οὕσαν καὶ τοιαύτη οὕτα εἰσῆλθεν οἱ οὐδείς ἄλλος Ἀθηναίων τοσούτων ὄντων εἰσέρχεται ἀλλ' ἡ τοῦ βασιλέως γυνή, ἐξώρκωσέ τε τὰς γεραίρας τὰς ὑπερετούσας τοῖς ἱεροῖς, ἐξέδωκε δὲ τῷ Διονύσῳ γυνή, ἔπραξε δὲ ὑπὲρ τῆς πόλεως τὰ πάτρια τὰ πρὸς τοὺς θεούς, πολλὰ καὶ ἄγρια καὶ ἀπόρρητα.... ebd. § 110: αὕτη ἔδωκε τὰ ἱερὰ τὰ ἀρχαῖα περὶ τῆς πόλεως καὶ τῷ Διονύσῳ γυνή ἐδωκε.

(³⁷) Vierzehn Gerären nach Hesychios u. Beck. anecd. p. 231 s. γεραιραι ἱεραιαι κοινῶς, ἰδίως δὲ παρὰ Ἀθηναίοις αἱ τῷ Διονύσῳ τῷ ἐν ταῖς Λίμναις τὰ ἱερὰ ἐπιτελοῦσαι ἄριθμῳ δεκατέσσαρες.

(³⁸) Eid der Gerären: in der Rede gegen Neära § 78: ὅταν (ἡ τοῦ βασιλέως γυνή) ἐξορκοῖ τὰς γεραίρας ἐν καινοῖς πρὸς τῷ βωμῷ. U. weiter ὅρκος γεραιῶν· ἀγιστεύω καὶ εἰμὶ καθεαυτὰ καὶ ἄγνη ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθεαυτὸντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας, καὶ τὰ θεόγνια (lies θεοίνια) καὶ ἰοβάκχεια γεραίρω τῷ Διονύσῳ κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις.

(³⁹) Gebräuche der Gerären. Der Theoinia und Jobaccheia wird unten Anm. 72 gedacht. Von einem Hochzeitsgesang, den die Gerären anzustimmen hatten (Petersen geheimer Gottesd. S. 16) ist mir kein Zeugnis bekannt.

(⁴⁰) Mystische Hochzeit des Dionysos: von Böttiger, Archäologie der Malerei S. 209, auf Kora gedeutet, wie auch meistens nach ihm, neuerdings noch von Rink Rel. d. Hell. II 103 f. und sehr entschieden von Guignaut (mémoires sur les mystères de Cérès 1856. p. 23.): 'Tout porte à croire que les rites secrets des Anthestéries accomplies dans l'intérieur du temple par la femme de l'Archonte roi et les quatorze Géraires ou Vieilles se rapportaient au retour de Cora, fiancée à Dionysos.' Die Deutungen auf Ariadne unten Anm. 64.

(⁴¹) Müller setzt nicht nur die Kora als Vermählte des Dionysos hiebei voraus, sondern bezieht auch die damit verknüpften geheimen Gebräuche auf Persephone's Anodos. (Eleus. § 30.). Als entsprechende Vermählungssitte vergleicht er (Etrusker II 98, 64.) den nur von Frauen im νυμφῶν zu Sikyon gefeierten cerealisch-bacchischen Dreiverein. (Paus. II 11, 3). Mit Zuversicht wird auch in der Schrift Sikelion von Ebert p. 36 und Gerhard Myth. 424, 2 eine Führung der Kora durch den priesterlichen Choragen den Anthesterien beigelegt.

(⁴²) Preller's Auffassung Demet. S. 390 der unsrigen im Ganzen entsprechend, nur daß die Gleichsetzung der Landeserde mit der Saatgöttin Kora ihm ferner zu liegen schien, als hier vorausgesetzt wird.

(⁴³) Phallus oder Schlange: Ghd. Myth. 450, 1. Das Phallussymbol ist bei Weitem überwiegend (Anm. 44); doch ist auch das Schlangensymbol durch die Zeugung des Zagreus vom schlangengestaltigen Zeus und manche bacchische Gebräuche, wie durch den vermuthlichen Inhalt der Eurypyloskista (Paus. VII 19, 1) und den Schlangendienst der Olympias (Plut. Alex. 2. Crass. 8. Lobeck Agl. S. 296. Preller Myth. S. 433), hinlänglich bezeugt.

(⁴⁴) Menschenopfer: für Dionysos, am bekanntesten durch Themistocles, der sich ihnen fügte, Plut. Th. 13, aus den Agrionien von Orchomenos, ferner aus Lesbos, Paträ Paus. VII 21, 1 u. Potniae (Paus. IX 8, 7 Knabe). Vgl. Schwenk gr. Myth. S. 395 f. Ghd. Myth. § 453, 4.

(⁴⁵) Phallisch wird der limnäische Dionysos bei Welcker Satyrsp. S. 189 vorausgesetzt, und dem lesbischen Phallusblock (κόρμος κεφαλοειδής Euseb. Pr. ev. V 36 p. 233), verglichen;

ebendort wird die Sonderung der Frauen unter Tempelverschluss aus gleichem Grunde erklärt. S. 191. Vgl. Phallisches als Pestsühne Anm. 30, den Phallus im Liknon Anm. 84, und den Phallusdienst Latiums Anm. 108.

(⁴⁶) Einmalige Eröffnung: Dem. Naer. § 76 p. 1377 ἐστῆσαν ἐν τῷ ἀρχαιοτάτῳ τοῦ Διονύσου ἱερῷ.... ἀπαξ γὰρ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκάστου ἀνοίγεται, τῇ δωδεκάτῃ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος μηνός. Einmalige Öffnung des Dionysostempels auch zu Theben beim Grab der Semele. (Paus. IX 16, 4). Vgl. oben Anm. 22 und das συγκλεισθῆναι τὰ ἱερά bei Ath. X, 49.

(⁴⁷) Der römische Mundus war in drei Tagen der Herbstzeit zum Aufgang der Todten geöffnet (Festus v. mundus. Müller Etrusker II 96 f. Preller Demeter 229), dagegen die Todtenopfer, die am 19. Februar zu Rom stattfanden, mit Idee und Zeitpunkt der Anthesterien wohl stimmen. Nach wechselnder Vorstellung fand man bald bei Vorabndung des Winters, bald in dessen Ausgang Anzeichen der gährenden Geisterwelt. Vgl. Preller a. O.

(⁴⁸) Hermes von Samothrake Herodot II 51. Ghd. hyperb. Stud. II S. 207 ff.

(⁴⁹) Zeitpunkt der kleinen Mysterien. Plut. Demetr. 26: τὰ μικρὰ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος ἐτελοῦντο, τὰ δὲ μεγάλα τοῦ Βοηδρομιῶνος. Unbekannt ist der Tag, welchen Böckh (Staatshaush. II, 252) geneigt ist im Anfang des Monats vorauszusetzen; nur eben hierauf scheint Preller's Annahme (Demeter S. 229) einer den Anthesterien vorangegangenen Feier zu beruhen. Die ebd. S. 390 vorgetragene Ansicht völligen Zusammentreffens beider Feste nimmt er selbst (Realencycl. III 94) zurück; sowohl Creuzer als auch Welcker Zeitschr. 102, 10 hatten sich dieser Ansicht geneigt gezeigt, mit welcher auch die gegenwärtige Abhandlung sich einverstanden erklärt.

(⁵⁰) Daimon Agathos. Plut. Symp. VIII 10: τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἡμεῖς μὲν Ἀγαθοῦ Δαίμονος, Ἀθηναῖοι δὲ Πιθοίγία προσαγορεύουσιν.

(⁵¹) Dem Dionysos verwandt ist jener Daimon Agathos, sofern eine viel verbreitete Mahlessitte ihm einen Becher ungemischten Weines widmete (Athen II 7. p. 38 D. Hesych. v. ἀγαθοῦ δαίμονος), und dieser ungemischte Wein in seinem Wesen wie in seiner eigensten Benennung als Akratos auf Dionysos zurückweist. Vgl. Abh. Agathodämon (Berl. Acad. 1847. Anm. 12).

(⁵²) Evocation des Dionysos in Argos (Plut. Is. et Osir 35): Ἀργείοις δὲ Βουγενῆς Διόνυσος ἐπὶ ληνὴν ἐστὶν ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίνγων ἐξ ὕδατος, ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυστον ἄρνα τῷ Πυλλαόχῳ. Evocation in Delphi. (Plut. ib.): θύουσιν ὅταν αἱ Θυῖαδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. Vgl. Anm. 90. Welck. Götterl. S. 434.

(⁵³) Evocation in Athen: laut schol. ran. 482 zu Κάλει Θεόν. ἐν τοῖς Ἀθηναίοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδούχος κατέχων λαμπάδα λέγει· καλεῖτε Θεόν. καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι Σεμελῆ· Ἰακχε πλουτοδότα. In Verbindung hiemit wird als symbolischer Ausdruck des Suchens nach der vermissten Gottheit wie beim eleusinischen Fackellauf (Hermann gott. Alt. 55, 31) der Fackellauf verständlich, den eine attische Inschrift Rangabé II 999 γυμνασιαρχοῦντος Ἀθηναίοις Πύρρου auch den Lenäen beilegt. Vgl. Stark zu Herm. 58, 5.

(⁵⁴) Fackellauf ist auch für die Anthesterien bezeugt durch die von Rofs Demen S. 55 n. 29 gegebene Inschrift: γυμνασιαρχήσας τῶν Ἀνθεστηριῶν τὴν λαμπάδα ἀνέθηκεν. Wenn diese Sitte im eben berührten Sinn des aufzusuchenden Gottes gemeint ist, so müßte sie am Abend des ersten Festtags, der Pithögien stattgefunden haben.

(⁵⁵) Dionysos todt oder schlafend: nach phrygischer und thrakischer Vorstellung und Sitte. Plut. Is. 69. (Welcker Myth. I S. 430.)

(⁵⁶) Anthesphorien im Sommer: Pollux I 37. Strabo VI p. 256. Vgl. Ebert *ἄνθελ.* p. 16. s. Prell Dem. p. 120.

(⁵⁷) Anodos der Kora: mehr vorausgesetzt (Preller Dem. 122. 129. Müller oben A. 40) als erwiesen aber gesichert durch das Grammatikerzeugniß über die aufsteigenden Todten des Chytrenfestes, Anm. 8.

(⁵⁸) Anodos des Dionysos und einer für Kora gehaltenen Göttin auf Kunstdenkmälern. Hieher gehört eine Amphora aus Cäre in der Campana'schen Sammlung (unten Taf. I, 2, nach Mon. d. inst. VI, 7; vgl. meinen dazu gehörigen Text Annali 1857 p. 211 ff.) und eine archaische Schale in meinem Besitz Abhandl. über die Hermenb. Berl. Acad. 1856 T. V, 3. 4). Vgl. unten *Σεμέλη* Anm. 105.

(⁵⁹) Aufsteigendes Haupt. Da nach meiner Untersuchung über die Hermenbilder (arch. Nachlafs aus Rom S. 199) sich die viereckte Form derselben fast ausschließlich auf Hermes und Dionysos zurückführen läßt, so liegt die Ableitung ihres dabei allein hervortretenden Hauptes aus der chthonischen Bedeutung beider Götter sehr nahe.

(⁶⁰) Anlafs des Drama in den Mysterien gesucht. In diesem Sinne schrieb neulich Petersen geh. Gottesd. b. d. Griech. 1848 S. 17 — — „die Tragödien und Komödien hängen auf das Engste mit den Mysterien des Dionysos zusammen. Wie die Eleusinien vorzüglich den Raub der Persephone, so feierten die Mysterien des Dionysos seine Leiden, und diese waren ursprünglich der Inhalt der Tragödien.“

(⁶¹) Jacchos bei Lucian. de salt. c. 39. εἶτα Ἰάκχου σπαργμὸν καὶ Σεμέλης κατὰφλεξιν καὶ Διονύσου ἀμφοτέρως τὰς γυνάκας. Vgl. Lob. Agl. 468.

(⁶²) Zagreus zu Athen gefeiert nach Preller Mythol. I S. 489: „Bei den Anthesterien wurde auch an die mystische Geschichte des orphischen Zagreus erinnert. (Philostr.)“

(⁶³) Anthesterien im Westen vielleicht nur aus Syrakus bezeugt. Ath. X 49. Τίμαιος φησιν ὡς Διονύσιος ὁ τύραννος τῇ τῶν χαῶν ἐορτῇ τῷ πρώτῳ ἐκπίοντι χώρα ἄλσλον ἔθηκε στέφανον χρυσοῦν.

(⁶⁴) Ariadne: als die eigentliche Vermählte des Dionysos gedacht auch von Millin (peint. d. vas I p. 74, 5), von Creuz. (Symb. III 316. 2. Ausg.), von Thiersch (Einl. zu Pindar S. 156), von Preller (Myth. S. 421) und von Petersen (geh. Gottesdienst S. 16.).

(⁶⁵) Anlässe der Vasenbilder: zuletzt gründlich besprochen in Jahn's Einleitung zur Münchener Vasensammlung S. 131. Vgl. auch arch. Zeitung 1855 S. 104.

(⁶⁶) Panathenäische Preisgefäße: des Öls wegen vertheilt, aber mit sinniger Bemalung der dasselbe umschließenden Amphoren, zuletzt besprochen von Welcker Annali 1857 p. 197 ss.

(⁶⁷) Keramos, von welchem der Kerameikos benannt war, galt für Ariadnens Sohn von Dionysos. Paus. I 3, 1: τὸ δὲ χωρίον, ὃ Κεραμεικὸς, τὸ μὲν ὄνομα ἔχει ἀπὸ ἥρωος Κεράμου, Διονύσου τε εἶναι καὶ Ἀριάδνης καὶ τούτου λεγομένου.

(⁶⁸) Vasen der Anthesterien: Annali dell' inst. 1857 p. 217.

(⁶⁹) Attische Herkunft der Vasenbilder: fast unbegrenzt vorgetragen von Jahn in der Einleitung zur Beschreibung der Münchner Vasensammlung S. 241. Vgl. arch. Zeitung 1855 S. 116.

(⁷⁰) Bacchische Göttervereine. Unter diesem Titel sind die vorzüglich hiehergehörigen Tafeln 31—39 des ersten Theils meiner auserlesenen Vasenbilder mit deren Text im Jahr 1840 auch besonders erschienen. Die dort für jene Tafeln und noch manche andere gegebenen Erklärungsversuche sind nun nach der gegenwärtigen Abhandlung zu beschränken.

Einzelnes zu erwähnen so findet sich Dionysos hauptsächlich mit den delphischen Gottheiten und Hermes (Auserl. V. I 14) mit Pallas, Hermes und Herakles (ebd. 36. 68. 69) mit Apoll, Pallas und Herakles (ebd. 67), aber auch in Kora's Gemeinschaft mit Pallas und Hermes, Apoll und Artemis (ebd. 16, Vgl. 17), wo Demeter entgegentritt, mit Pallas und Apoll (35), zusammengestellt. Besonders beachtenswerth ist die Gruppierung des Dionysos mit einer musizierenden Pallas ebd. 33.

(⁷¹) Cerealische Vasenbilder: im zweiten Theil dieser Abhandlung eingehender zu erörtern.

(⁷²) Theoinia und Jobaccheia, von Frauen gefeiert, sind auf Vasen von der Form des Stamnos, insonderheit auf der berühmten Vase Vivenzio des Neapler Museums, nachweislich. Seltsam ist es, wenn Rink (Rel. d. Hell. II 82) diese besonderen Gebräuche den Dionysien als allgemeine Bezeichnung derselben gleichsetzt. „Die Dionysien hießen in der Tempelsprache Theoinia und Jobaccheia.“

(⁷³) Triptolemosbilder von freiem Styl: im ersten Theil meiner Vasenbilder zum Theil abgebildet und aus dem bekannten Denkmälervorrath zugleich vollständig verzeichnet (S. 216 f.). Vgl. Anm. 182.

(⁷⁴) Vermählung der Kora auf Vasen und Münzen. Dionysos und Kora, nicht Ariadne, lassen mit Sicherheit in archaischen Gefäßbildern hie und da sich erkennen, namentlich in der epheubekränzten Göttin, welche dem Dionysos der ihr vorangeht zu Wagen nachfolgt (Micali storia 86, 4), oder auch mit Dionysos auf einem bocksbespannten Wagen vom Saitenspiele des Komos begleitet im Reiche des Tageslichts anlangt. (Auserl. Vas. I, 54, 1.). Wenn in solchen Fällen vielleicht auch Ariadne gemeint sein könnte, so wird dies Bedenken beseitigt durch Vergleichung eines Münztypus von Kyzikos, (Müll. Denkm. II 101. 115.), wo als Gegenbild eines Kopfes der Kora Soteira dieselbe Göttin mit Fackel und Körbchen versehen auf einem kentaurenbespannten Wagen in bacchischer Begleitung erscheint. Es wird durch diese Münze auch die dem Götterpaar eines berühmten Cameen (Buonarotti med. p. 427) von Müller Denkm. II 10, 116 gegebene Deutung bestätigt. Die epheubekränzte Göttin, welche dort auf kentaurenbespanntem Wagen neben Dionysos über Krater und Cista einherfährt, ward früher wegen der Attribute von Mohn und Ähren als Demeter (Millin Gal. 48, 275), nebenher Hirt. (Bilderb. X 7, S. 81) auch wol als Ariadne gedeutet. Vgl. Müller Handb. 358, 6. und hienächst Anm. 173.

(⁷⁵) Dionysos und Ariadne: auf Vasenbildern freien Stils laut Bild (Ghd. Etr. u. Camp. V. Taf. 6 f. S. 8 ff.) und Inschrift (Auserl. V. I 56, 2 S. 185. *Ἀριάδνη* Mon. dell' inst. II 17. Ann. VII p. 83). vgl. Jahn Vas. B. S. 19 u. 28; Müller Hdb. 384, 4. Denkm. II 36, 422 ff. Von den archaischen Vasenbildern bleibt Ariadne deshalb nicht ausgeschlossen: in dem Götterbesuch Auserl. Vas. I 48, und in der Gruppe mit zwei Kindern ebd. I 55, 2. 56, 1 scheint sie gemeint. Dagegen bleibt die mit Dionysos verbundene Kora den Vasen von freierer Zeichnung fremd.

(⁷⁶) Ariadne: in der attischen Sage Mutter des Oenopion und Staphylos von Theseus (Plut. Thes. 20) oder des Keramos von Dionysos (Paus. I 3, 1). Der auf Naxos schlafenden Ariadne Entführung durch Dionysos war an den Wänden des Dionysostempels zu Athen dargestellt (Paus. I 20, 2). Für Dionysos und Ariadne gemeinsam ward auch der Zug der Oskophorien vollführt (Plut. Thes. 23).

(⁷⁷) Ariadne ist Libera: den Worten gemäß, welche Ovid Fasten III 512 dem Gotte

Liber in den Mund legt: „Tu mihi juncta toro mihi juncta vocabula sumes; nam tibi mutatae Libera nomen erit.“ — Die Apotheose der Ariadne will man in apulischen Vasen erkennen, auf denen sie himmelwärts getragen erscheint (Bull. de Inst. 1836 p. 121); aber auch ein gewaltsames Verschwinden, dem Raube der Kora analog, ist vielleicht nachweislich, wenn man ein merkwürdiges Spiegelbild (Ghd. Etr. Sp. I p. 87), welches Ariadnen von Artemis (Od. XI, 324) entführt im Beisein Dionysos' und Athenens, vielleicht als Gegenstück zu der von Athene begünstigten (Etrusk. u. Kamp. Vasenb. VI. VII) Vermählung Ariadnens mit Dionysos aufzufassen berechtigt ist.

(⁷⁸) Libera: im Verein von Ceres Liber und Libera (Cic. Nat. deor. II, 24) ohne Zweifel als Proserpina gemeint, sonst aber als Ariadne (Ov. fast. III 512), Venus (Varro bei Aug. c. d. VI 9. Hyperb. Stud. II 125. 145) und selbst als Ceres gedeutet (Creuzer Symb. III, 474 ff. 2. Ausg.), sofern von irgend einer Beisitzerin des Bacchus die Rede war, der übrigens laut Varro (Aug. c. d. VII, 21) im altitalischen Dienste des Liber Pater, ganz wie wir uns den Dienst der Anthesterien denken, durch Phallophorie und Phallusbekränzung ohne Erwähnung einer mit ihm vermählten Göttin verehrt ward. Vgl. Schwenk röm. Myth. S. 212.

(⁷⁹) Motivbilder der Kora: Gerhard Antike Bildwerke Taf. 94, 4. 5. S. 338.

(⁸⁰) Kora aphrodisisch gebildet: laut den in meiner Venus Proserpina (hyperb. Stud. II S. 126 ff.) zusammengestellten Belegen. Mitwirkend zu dieser Darstellungsweise mag aufer der Vermischung von Kora und Ariadne auch die Aphrodite Kolias gewesen sein, sofern die in ihrer Nähe gefeierten attischen Thesmophorien auch für die Westländer maßgebend waren.

(⁸¹) Eleusinisches auf Thongefäßen: nur etwa in heroischen Nebenfiguren, namentlich der Keleostöchter (Welcker Zeitschrift S. 102), aber weder in Darstellungen der trauernden Göttin (Genufs des Kykeon? Auserl. Vas. I, 74) noch des Jacchoszugs oder sonstigen dortigen Rituals nachzuweisen.

(⁸²) Liberalien im März: „tertia post Idus lux est celeberrima Baccho“ (Ov. fast. III, 713.); dem ländlichen Schaukelfest des Ikarios durch die Oscilla, den Mantelfiguren großgriechischer Vasen durch den Einkleidungsbrauch der römischen Jünglinge entsprechend. Vgl. Böttiger Arch. der Mal. S. 209. Schwenk röm. Myth. S. 211 f.

(⁸³) Gerären. Die ehrenhafte Betonung dieses Namens war vielleicht durch den Gegensatz bedenklicher phallischer Symbole hervorgerufen. Vgl. schol. Aristoph. Ach. 242. Ἀθηναῖοι φάλλους ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατετηνέαταν καὶ τοῦτοις ἐγέραιον τὸν Σεόν. Die Gerären als alte Frauen zu deuten („les quatorze Geraïres ou Vieilles“ laut Guigniaut myst. de Cérès 1856 p. 23) scheint mir weder sprachlich noch sonst begründet zu sein; ihr Reinigungseid läßt vielmehr ein jungfräuliches Alter voraussetzen.

(⁸⁴) Phallisches. Räthselhaft bleibt in der Beschreibung dieser Gebräuche der Ausdruck ἐν κανοῖς, dem die Übersetzung „quum jurejurando obstringit Geraeras ministras canistra ferentes ad aram“ nicht entspricht. Statt an Kanephoren zu denken, kommen eher die Körbe der mystischen Schlange oder das Liknon des Dionysos in Anschlag, das als verhüllter Phalluskorb auch aus Denkmälern bekannt ist. Vgl. rhein. Mus. n. F. XIII S. 474 f. Phallusaufstellung ist nicht nur vom lernäischen See (Clem. Protr. § 34), sondern auch aus der Sühne für Pegasos bekannt. Vgl. Anm. 30.

(⁸⁵) Attische Thyiaden (Paus. X 4, 2): αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μὲν εἰσιν Ἀττικάι, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνατὸν παρὰ ἔτος αὐταί τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσω.

(⁸⁶) Vierzehnfach, aus sieben Knaben und sieben Mädchen bestehend, war der als apollinisch erkannte (Müll. Dorer I, 242. Ghd. Myth. 316, 3) Tribut der Athener für den Minotaur; ein ähnliches Menschenopfer für den Lichtgott ist in den zweimal sieben lydischen Kindern zu erkennen, welche mit Krösus zugleich zum Scheiterhaufen gelangten (Herod. I, 86). — Für die von Schwenk gr. Myth. S. 386 erwähnten vierzehn Altäre der Gerären suche ich vergebens ein Zeugnis.

(⁸⁷) Thyiaden auf dem Parnafs (Paus. X, 32, 5): τὰ δὲ νεφῶν τε ἐστὶν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα, καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύτῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.

(⁸⁸) Thyia. Von des delphischen Autochthonen Kastalios Tochter Thyia sagt Paus. X 6, 2: ἱερᾶται τε Διονύτῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ. ἀπὸ ταύτης δὲ καὶ ὕστερον ὅσαι τῷ Διονύτῳ μαίνονται Θυιάδας καλεῖται φασιν ὑπὸ ἀνθρώπων. Im Namen Thyia ist eine Hinweisung auf stürmischen Wind (Schwenk gr. Myth. S. 392) um so weniger zu verkennen, als auch die mildere Luft im Namen Aura (Nonnus XLVIII, 242 ss.) zu den Geliebten des Dionysos gehört.

(⁸⁹) Fest Herois (Plut. Qu. Gr. 12): Τῆς Ἡρώιδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον ὃν ἱσταν αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερώς Σεμέλης ἂν τις ἀναγωγὴν εἰκάζειεν.

(⁹⁰) Liknites (Plut. Isid 35): θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. Ohne vorherige Zerfleischung wie Welcker (Götterlehre I S. 148) bemerkt.

(⁹¹) Panopeus Hom. Od. 11, 581. Paus. X 4, 2. Lobeck Agl. I, 285.

(⁹²) Attische Theorie der Thyiaden: die nach Delphi ziehenden Thyiaden (oben Anm. 85) hießen auch Θεωρίδες (Hesych. s. v.: αἱ περὶ τὸν Διόνυσον βάλλουσαι) und zwar jungfräuliche (Nonnus IX, 263). Der Zug nach Panopeus ist im Beiwort καλλίχορος der Odyssee auch nach Lobeck Agl. 284 angedeutet.

(⁹³) Winterzeit jener delphischen Feste: durch merkwürdige Sagen von der Thyiaden Erstarrung durch Frost (Plut. de primo frig. 18) und Schlaf (de mulierum virt. p. 249 u. VII p. 24 Rsk. auf dem Markt zu Amphissa) lebendig geschildert. Vgl. Welcker n. rh. Mus. I S. 10. Roeth, abendl. Philos. II, 379 (Winter-Solstiz).

(⁹⁴) Ländliche Theoinia (Harpocratio nach Lykurg): τὰ κατὰ δήμους Διονύσια Θεοίνια ἐλέγετο, ἐν οἷς οἱ γεινῆται ἐπέθυσον· τὸν γὰρ Διόνυσον θεοῖνον ἔλεγον... Dionysos heisst also Theoinos ‚Gottwein‘ wie Ares Θεάρης heisst (Welcker Myth. I S. 438.). Für die Form Θεοίνιος (Schwenk gr. Myth. S. 387. Rink Religion d. H. II, 82) finde ich keinen Beleg; auch ward der etruskische Göttername Tinia von Lanzi (Saggio II p. 197) vergebens auf jenen Beinamen Θεοίνιος zurückgeführt.

(⁹⁵) Manie und Kelterung (Clem. Protr. § 34): ὡς τὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινούνται καὶ ληνάζουσιν.

(⁹⁶) Semele bedeutet der Erdboden, nicht nur nach Diodor III 61, sondern auch nach der sichern Ableitung als Σεμέλη, Σεμεθλον (vgl. ἡν Σεμεθλος) nach Welcker, Götterlehre I S. 536.

(⁹⁷) Grab der Semele: Σεμέλης μνήμα (Paus. IX, 16, 4.).

(⁹⁸) Altäre für Dionysos und Semele: Κάμον δυοκαίδεκα βώμους, τοὺς τρεῖς τᾶ Σεμέλα, τοὺς ἐννέα τῷ Διονύτῳ (Theocr. XXVI, 5 f.). So wird auch im thebischen Tempel nächst dem Götterbilde des Dionysos ein zweites (τὸ ἕτερον τῶν ἀγαλμάτων) der Semele erwähnt. (Paus. IX 16, 4.).

(⁹⁹) Semele trieterisch gefeiert: ἀνὰ τριετηρίδας ἑορᾶς. (Orph. hymn. 44. Lob. Agl. I, 619.). Damit stimmt es, wenn Cicero (nat. deor. III, 23) als fünften Bacchus ‚Niso natum et Thyone natum a quo Trieterides constitutae putantur‘ erwähnt und wenn Joannes Lydus (de mensibus Mart. c. 5) den Sohn der Semele als vierten Dionysos nennt, ὃν τὰ Οἰφείως μυστήρια ἐτελεῖτο.

(¹⁰⁰) Stimula (Ov. fast. VI, 497): ‚Lucus erat; dubium Semelae Stimulaene vocetur.‘ Die berüchtigten Bacchanalien, die Livius XXXIX, 12 beschreibt, wurden in diesem Hain gefeiert. (Vgl. Müller Etrusker II, 77). Auf den Kultus der Semele ist auch eine bei Köln gefundene römische Inschrift bezüglich: ‚deae Semelae et sororibus ejus deabus‘ (Orell. 1491; vgl. Henzen p. 144 und Lersch C. M. I, 6.).

(¹⁰¹) Semele als Libera und mithin als Vermählte des Dionysos zu fassen, ist eine schon früher (Creuzer Symb. III, 374 f. 2. Ausg.) neben andern Erklärungen aufgestellte Ansicht, die auch in Kunstdenkmälern, namentlich der verschleierte Dionysos-Gefährtin des Casali'schen Sarkophags (Millin Gall. LXIV, 243. Welcker Zeitschr. S. 446) ihre Stütze findet. Zurückgetreten im spätern Alterthum erscheint diese Auffassung, wo Semele dem mit Ariadne verbundenen Bacchus mütterlich beigesellt ist, wie auf einem etruskischen Inschriftspiegel; (archaeol. Zeit. X, 137) und vielleicht auch als Pronuba in einem berühmten Relief des Vatikans (Pio-Clem. IV tav. 24. Beschreibung von Rom II, 2, 130).

(¹⁰²) Mutter und Sohn sind hier vermuthlich in ähnlicher Weise verbunden, wie die Göttermutter mit Hermes, Persephone mit Zeus, Bona Dea mit Faunus in unnatürlicher Ehe laut mystischer Legenden sich befunden haben sollten. (Hyperb. Stud. II S. 81. 99). Eine Anwendung desselben Verhältnisses auf Dionysos und Semele darf nicht so gar fremdartig erscheinen, wenn doch auch Demeter bald dem Dionysos in scheinbarer Ehe beigesellt ist (Anm. 198), bald als mütterliche κουρότροφος den Iacchos säugend gedacht wird. Die Göttin alles Wachstums ist, wie es in einem bekannten Dichterwort dem ἱερὸς γάμος entsprechend (Welcker z. Schwenk S. 268) heißt, im Frühling eine Braut und künftighin eine Mutter.

(¹⁰³) Halkyonischer See. (Paus. II 27, 5): δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον εἰς τὸν Ἀἰδὸν ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνέχοντα. Eleusinisch und orphisch (Preller Dem. 210).

(¹⁰⁴) Semelespiegel: Mon. dell' inst. I 56, 2. Ghd. etruskische Spiegel I 83. Das Motiv kindlicher Innigkeit sprach sich auch im Reliefbild des Denkmals der Apollonis zu Kyzikos aus. Jacobs Anth. XIII p. 621.

(¹⁰⁵) Semelebilder auf Vasen. Dahin gehört eine schöne archaische Hydria des Berliner Museums (Berlin's Bildw. no. 699. Jahn Vasenb. S. 25. Gerh. Etr. u. Camp. Vas. IV. V.) wo die zum Wagen des Dionysos herantretende Frau absichtlich doppelt als Semele und als Dione benannt zu sein scheint; ein Bock geht dem Wagen voran. Eine Quadriga verwandten Personales und Gegenstands, aber mit rothen Figuren von der Künstlerhand des Euthymides (Réserve étr. 46. nicht in München) trägt die Inschriften Διωνει Διονυσος Ποσειδον Ηερμης χαιρε. Die darin gemeinte Hinaufführung zum Olymp wird überdies in einer apulischen Inschriftvase (Jahn Vasenb. III, 2 S. 32, Welcker Denkm. III, 13 S. 136 f.) mit den Inschriften Θυωνε Διονυσος Διωνε Σιμος erkannt. In dem stark beschädigten Bild erscheint Thyone dem Dionysos folgend; Dione und ein rückblickender Silen eröffnen den Zug. Ebenso schritten unter den Reliefbildern zu Kyzikos (Jacobs Anthol. XIII p. 621) der von Dionysos aufwärts geführten Semele fackeltragende Silene und Satyrn zugleich mit Hermes voran.

(¹⁰⁶) Thyone und auch Dione sind als der Semele gleichgeltende Namen zu betrachten.

Sicher ist dies für Thyone bezeugt (Hesych. Θυώνη ἢ Σεμέλη, vgl. Welcker im N. rh. Mus. I S. 432. Jahn Vasenb. S. 46), obwohl dieselbe andermal als Amme oder Bacchantin des Dionysos vorkommt, wie denn ein apulisches Vasenbild (Jahn a. O. Taf. 3.) zwei den Dionysos umgebende Frauen ausdrücklich als Thyone und Dione benennt. Ebenso heisst auch Dione bald Mutter des Dionysos (Eurip. Antig. fr. 18. schol. Pind. Pyth. III, 177 Διόνυσος παῖς Διώνης. Welcker griech. Trag II, 572. Alte Denkm. III, 137. vgl. die Hydria Anm. 105), bald auch eine Priesterin oder Bacchantin derselben (Jahn a. O.). Unzweifelhaft als Vermählte des Gottes scheint sie in einer von Schulz Bull. del. Inst. 1836. S. 122. beschriebenen Jatta'schen Amphora zu Ruvo gemeint zu sein, wo sie von Liebesgöttern umschauert, dem Dionysos benachbart, den Namen Θυωνη trägt, während eine daneben stehende Thyrsusträgerin, ΕΥΑ, benannt, und vermuthlich auch nur als Ausdruck bacchischer Fröhlichkeit, als Έυα oder Εὐοία gemeint, nicht wohl auf Ariadne sich deuten lässt. Noch andere der Semele gleichgesetzte Namen sind Έγχώ und Έη. (Panofka Dionysos u. d. Thyiaden 1853 S. 10). — Noch ist mit Müller (Handb. 384. 5) die Verbindung des von seinem älteren Kultusbild begleiteten jugendlichen Dionysos mit einer neben ihm, etwas höher als er sitzenden Frauengestalt, vermuthlich Semele, zu bemerken: eine Gruppierung, die nicht nur auf einer Wiener Gemme (Eckhel Prr. grav. 23), sondern auch auf einer Münze von Smyrna (Streber numism. IV, 3 p. 222) sich vorfindet.

(¹⁰⁷) Schale Santangelo mit den inschriftlich benannten schwarzen Brustbildern von Dionysos und Semele, abgebildet auf unsrer Taf. I, 2 nach einem Herrn Minervini verdankten Probedruck dieses auf meine Veranlassung soeben im Nuovo Bullettino Neapolitano VI tav. 13 erscheinenden Vasenbilds. Die meinem Gedächtnis entfallene Notiz dieses merkwürdigen Gefäßbilds wird meinem jüngst verstorbenen Freunde Panofka verdankt, der es im arch. Anzeiger 1848 S. 220 beschrieb. — Die auf derselben Tafel I als No. 1 vorangestellte andere Hälfte der Außenbilder dieser Schale scheint eine der Heraufführung Semeles vorangegangene Epiphanie des Dionysos durch zwei Chariten (τὸν χαρίτεσσιν, eleisch: Plut. qu. gr. 36.) und der Frühlingsgötze darzustellen, welche letztere durch die Beischrift Σιμε dem bacchischen Thiasos zuzusprechen ist, wie andermal der Silen Σιμος einer bacchischen Διωνη vorangeht (Jahn Vasenb. III, 2. Welcker Alte Denkm. III, 13 S. 136). Dafs diese zweifache Epiphanie nur in Brustbildern, dem Aufsteigen aus der Erde entsprechend, dargestellt ist, scheint auf ihre scenische Anwendung hinzudeuten, woneben im Innenbild unter den Henkeln, und auch neben den aufsteigenden Häuptionen von Dionysos und Semele mehrere Silene in ganzer Figur gleichsam als Zuschauer zu bemerken sind.

(¹⁰⁸) Phallusdienst Latiums: ‚fascinus a Vestalibus colitur,‘ (Plin. n. h. XXVIII 4, 7). ‚Cui membro inhonesto matremfamilias honestissimam palam coronam necesse erat imponere.‘ (Aug. c. d. VII, 21). ‚In celebratione nuptiarum super Priapi scapum nova nupta sedere jubebatur,‘ (ebd. 24, 2. Vgl. ebd. VI 9, 3. Arnob. IV, 7. Klausen Aeneas II, 755 f.).

(¹⁰⁹) Dionysos in den Apaturien verehrt: laut der darauf mit falscher Etymologie gegründeten Ableitung jenes Festes von des Dionysos Apatenor sieghaftem Erscheinen zu Gunsten des Königs Melanthos. Vgl. Etym. M. v. Ἀπατούρια · νικήσαντες οὖν Ἀθηναῖοι Ἀπατήνορα μὲν Δία προσηγόρευσαν, Ἀπατούρια δὲ ἐορτήν τῷ Διονύσῳ. (Schol. Arist. Acharn. 146. Creuzer Symb. III 505 2. Ausg. Welcker Satyrspiel S. 200 ff. Hermann gottesd. Alt. § 86, 28. Ghd. Myth. 452, 6.).

(¹¹⁰) Delphinien und Thargelien: Hermann gottesdienstliche Alt. § 60. Vgl. Preller Demet. S. 252.

(¹¹¹) Grab des Dionysos zu Delphi: Philoch. fr. 21. Lobeck Agl. 572. 626. Müller Proleg. 383. Prell. Dem. 393. Ghd. Myth. 441, 4. 457, 4. Bötticher Grab des Dionysos Berlin 1858.

(¹¹²) Dionysos und Apoll in Begleitung der Horen auf späten Vasenbildern: so auf dem Krater no. 983 der Berliner Sammlung zugleich mit Hermes und zwei Horen, und sonst hie und da. Dionysos als Horenführer (Anm. 107) wird von Welcker (Alt. Denkm. III, 422) auch auf der Berl. Hydria No. 1692 erkannt, die ich anders verstehe (Anm. 165.).

(¹¹³) Apollo Dionysodotos: Paus. I 31, 2. Dionysos Melpomenos zu Acharnä, Paus. I 31, 3 und auf der Archemorosvase.

(¹¹⁴) Apollo Lenäos, Erfinder des Dramas: Welcker Aeschyl. Tril. S. 66.

(¹¹⁵) Die Lenäen minder sacral als andere Dionysosfeste zu nennen, kann darum bedenklich erscheinen, weil ihnen selbst die oben erwähnte (Anm. 53) merkwürdige Sitte der Evocation beigelegt wird; doch steht dies Zeugniß vereinzelt da und wird nicht einmal dem innersten Heiligthume, sondern den Wettspielen zugetheilt, daher es nahe liegt eine Verwechselung mit der Festsitte der Anthesterien zu vermuthen. Noch weniger will es besagen, daß, den Jobaccheien (Anm. 72) der Anthesterien entsprechend, Dionysos auch in den Lenäen Jobacchos hieß (Hesych. s. v.), obwohl Creuzer (Symb. III, 335 2. Ausg.) hieraus vermuthlich auch einen eleusinischen Jobacchos ableitete, nachdem das aristophanische Jacchoslied ihm als Beweis für einen Jacchos der Lenäen gegolten hatte.

(¹¹⁶) Reformen des Pisistratus in verschiedenen Götterdiensten: Curtius gr. Gesch. I S. 301. Hinsichtlich des Dionysosdienstes wird dort bemerkt, daß Ikaria im eigensten Gau des Pisistratus, in Diakria, lag; auch habe man in einem Dionysosbild die Züge des Pisistratus zu erkennen geglaubt. Letzteres beruht auf einer nicht sicheren Erklärung, welche in den Registern des Athenäus (Dindorf III p. 1762), für dessen Aussage XII 44 p. 533: (ὁ δὲ Πεισίστρατος καὶ ἐν πολλοῖς βαρὺς ἐγένετο, ὅπου καὶ τὸ Ἀθήνησι τοῦ Διονύσου πρόσωπον ἐκείνου τινὲς φασιν εἰκόνα) folgendermaßen gegeben wird: „multa arroganter fecit, in his quod Bacchi statuam publicam ad sui vultus similitudinem effingendam curavit.“ Es scheint aber ein aus dortigem Kultus bekanntes Dionysosbild von schreckbarem Ausdruck gemeint zu sein, wie allenfalls auch das eingemauerte Antlitz des Dämon Akratos (Paus. I 2, 1) sich denken läßt.

(¹¹⁷) Dionysos empfohlen von Delphi her, laut dem Orakelspruch bei Demosth. (in Mid. p. 531 § 52): Ἀὐδῶ Ἐρεχθεΐδαισι ... μεμνήσθαι Βάκχοιο. Vgl. Lobeck Agl. p. 1085 f. Welcker Satyrspiel S. 210.

(¹¹⁸) Bacchisches in Delphi: Als Ziel der Thyiaden auch von Welcker (Satyrspiel S. 205) betrachtet.

(¹¹⁹) Orphische Mystik. Vgl. im Allgemeinen Lobeck Agl. p. 233. Klausen Orpheus in der Allg. Encyclopädie III 6, 9 ff. Preller in Pauly's Encycl. I, 292. V, 292 ff.

(¹²⁰) Onomakritos, der bekannte Verfälscher alter Orakel und Texte (Herod. VII 6. Abh. über d. hesiod. Theog. 1856 S. 139 f. vgl. schol. Harl. Od. 11, 604. Lobeck Agl. p. 332) war auch für bacchische Mystik thätig. Daß durch ihn sowohl die Lehre vom Tode des Zagreus (Lobeck S. 615) als auch die bacchischen Orgien (ebd. S. 692) verschuldet worden seien, möchte ich zwar nicht schlechthin unterschreiben; im Allgemeinen jedoch sind hinlängliche Spuren vorhanden, die Hochstellung obscurer Göttermythen und namentlich auch die göttliche Geltung des Dionysos und Herakles vorzugsweise auf Rechnung dieses Lügenpropheeten zu setzen.

(¹²¹) Pythagoreische Orphiker, wie sie auch Herodot (~~X~~ 81) in der Gleichstellung orphi-

scher, ägyptischer, bacchischer und pythagorischer Weisheit andeutet, sind als die Vertreter eines zugleich dem Apollo und dem Dionysos gewidmeten Lebens bekannt, aus dessen Mitte auch die von Suidas und Eudocia erwähnte Schrift *Βακχικά* einer Pythagoräerin Arignote (Fabricii bibl. gr. ed. Harl. I, 881) hervorgegangen war. Vgl. Creuzer Symb. IV, 37 f. Ausg. 3. Roeth Geschichte unsrer abendl. Philos. II, 379 ff. wo ihm „das undurchdringliche Dunkel des Zusammenhangs zwischen pythagorischen und orphischen Weißen sich lichtet.“ Dafs es erst seit Pythagoras Orphiker in Gestalt eines Bundes gegeben habe, während früher nur von orphischer Weihe (*Ὀρφικά*) die Rede war, wird gegen Vofs mit Wahrscheinlichkeit dort angenommen.

(¹²²) Die Göttermutter mit Dionysos verbunden: in den bis in ihre Auswüchse bekannten Sabazien. Vgl. Lobeck Agl. I p. 627 f. Phrygische Sitte des Dionysosdienstes erkennt Nonnus 27, 305 ff. auch im eleusinischen Jacchos; *ὕια Θυώνης, οὐ μέτα δὴ Φρύγα ῥυθμόν ἀνακρούουσιν Ἀδῆναι Λιμναῖον μετὰ Βάκχον Ἐλευσινίῳ Διονύσῳ*. So wurden auch die phallischen Gebräuche, welche Pegasos aus Eleutherä nach Athen gebracht haben soll, von Andern auf den phrygischen Agyrtes zurückgeführt. (Lob. Agl. I p. 660 ff.).

(¹²³) Herakles und Eumolpos. (Apollod. II 5, 12, 3): *ἐπεὶπερ οὐκ ἦν ἡγνισμένος τὸν Κενταύρου φόνον, ἡγνισθεὶς ὑπὸ Εὐμόλπου τότε ἐμυθήθη, καὶ παραγενόμενος ἐπὶ Ταΐναρον ...* Schol. Iliad. 9, 366: *... μέλλων οὖν ἐπὶ τοῦτον (Κέρβερον) ἀπιέναι, ἦλθε πρὸς Εὐμόλπον εἰς Ἐλευσῖνα βουλόμενος μυθεῖσθαι, ἦν δ' οὐκ ἐξὸν ξένοις τότε μυεῖσθαι, δι' ὃ γίνεται Πυλίου Δετοῦ υἱός.* Tzetzes ad Lycophr. 1328: *Εὐμόλπος ... ὁ θεὸς τὰ μυστήρια ἐκέλευσε ξένους μὴ μυεῖσθαι. ἐλθόντος δὲ τοῦ Ἡρακλέους ἐν Ἐλευσῖνι καὶ θέλοντος μυεῖσθαι, τὸν μὲν τοῦ Εὐμόλπου νόμον φυλάττοντες, θέλοντες δὲ καὶ τὸν καινὸν εὐεργέτην Ἡρακλέα θεραπεῦσαι οἱ Ἐλευσίνιοι, ἐπ' αὐτῷ τὰ μικρὰ ἐποιήσαντο μυστήρια.* Vgl. schol. Arist. Plut. 846. 1014.

(¹²⁴) Eumolpos und das von ihm abgeleitete Geschlecht der Eumolpiden durch, deren Hierophantenamt ihres Ahnherrn Ruhm vielleicht über Gebühr verherrlicht wurde (Müller Eleus. § 4), sind als die eigentlichen Träger und Hüter des eleusinischen Dienstes zu betrachten.

(¹²⁵) Die kleinen Mysterien, τὰ μικρὰ μυστήρια (Plut. Demetr. 26. Steph. Byz. Ἀγρα. schol. Arist. Plut. 846. 1014), sind neuerdings besprochen von O. Müller Eleusinien § 15 und von Preller in Pauly's Encyclopädie III S. 94 f.

(¹²⁶) Einweihung der Dioskuren (Plut. Thes. 33): *οὐδὲν γὰρ ἠξίωσαν, ἀλλ' ἡ μυθεῖσθαι, μηδὲν ἥττον Ἡρακλέους τῇ πόλει προσήκοντες· καὶ τοῦτο οὖν ὑπῆρξεν αὐτοῖς Ἀφίδνου ποιηταμένου παιδός, ὡς Πύλιος Ἡρακλέα.* Aristid. Eleus 257, 10: *μυθεῖσθαι δὲ ξένων πρώτους. Ἡρακλέα καὶ Διοσκούρους, ἀγῶνά τε γυμνικὸν γενέσθαι πρῶτον Ἐλευσῖνι τῆς Ἀττικῆς.* Schol. Ar. Plut. 846. Abgebildet ist diese Einweihung auf der Vase Cdes abinet Pourtalès (Anm. 179); vermuthet wird dieselbe auch mit Demeter und Artemis in einer bisher auf Orest ge- deuteten Darstellung. Dubois-Maisonneuve pl. LIX, 1. Elite céram. III 71 p. 132.

(¹²⁷) Vorweihe. schol. Ar. Plut. 846: *μυστήρια δὲ δύο τελεῖται τοῦ ἐνιαυτοῦ Δήμητρι καὶ Κόρη, τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγάλα· καὶ ἐστὶ τὰ μικρὰ προκαθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων.* Plut. Demetr. 26: *ἔγραψεν ὅτι βούλεται παραγενόμενος εὐθεὺς μυθεῖσθαι καὶ τὴν τελετὴν ἀπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν. τοῦτο δ' οὐ θεμιτὸν ἦν οὐδὲ γεγενηνὸς πρότερον,*

ἀλλὰ τὰ μικρὰ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος ἐτελοῦντο, τὰ δὲ μεγάλα τοῦ Βοηδρομιῶνος, ἐπώπτευν δὲ Eine räthselhafte Vorübung zu dieser Weihe bildete das Fest der Προχαιρητήρια oder richtiger Προχαριτήρια (Suid. s. v. vgl. Phot. s. v. Bekker Anecd. p. 295, 3 προσχ.) Harpocr. s. v. ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις ὅτε δοκεῖ ἀπιέναι (lege ἀνιέναι) ἡ Κόρη. Vgl. unten Anm. 165 am Schlufs.

(¹²⁸) Agrä. Steph. Byz. Ἀγρὰ· ἔστι καὶ τῆς Ἀττικῆς πρὸ τῆς πόλεως ἐν ᾗ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον, ἐν ᾗ λέγουσι καὶ τὸν Ἡρακλέα μεμυῆσθαι.

(¹²⁹) Artemis Agrotera. Paus. I 19, 7. Ghd. Myth. § 381, 3. Einen Bezug dieser Göttin auf die kleinen Mysterien leugnet auch Müller Eleus. 15.

(¹³⁰) Eleusinion (Paus. I 14, 1): ναοὶ δὲ ὑπὲρ τὴν κρήνην ὃ μὲν Δήμητρος πεποιήται καὶ Κόρης, ἐν δὲ τῇ Τριπτολέμου κείμενόν ἐστιν ἄγαλμα... (vgl. Anm. 133). Die Nähe des Brunnens betont und erläutert Welcker Zeitschr. 103 f. Anm. 13. Vgl. Forchhammer Topogr. S. 47.

(¹³¹) Kora bevorzugt. schol. Ar. Plut. 846: ἦσαν δὲ τὰ μὲν μεγάλα τῆς Δήμητρος, τὰ δὲ μικρὰ Περσεφόνης τῆς αὐτῆς θυγατρὸς. Vgl. Duris bei Athen. VI, 63: ἐνταῦθα γὰρ Δήμητρα καὶ Δημήτριον ἅμα παρῆγ' ὁ καιρὸς. χῆ μὲν τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια ἔρχεθ' ἵνα ποιήτῃ, ὃ δ' ἱλαρὸς...

(¹³²) Des Erechtheus Tochter für Persephone geopfert nach Demarat bei Stobäus floril. 39. Dasselbe Opfer wird von Euripides mit dem Ausdruck πρὸ Γαίας, von Hygin. 46 aber als für Poseidon geleistet erwähnt. Diese letztere Aussage ist mit der obigen insofern nicht unvereinbar, als in die Örtlichkeit von Agrä ausser dem Koradienst auch das Heiligthum des Poseidon Helikonios fällt. (Ghd. Myth. 233, 1. Forchhammer an Müller 1833 S. 21).

(¹³³) Des Pausanias Traum. Der oben Anm. 130 ausgezogenen Stelle folgt allerlei über Triptolemos; dann heisst es I 14, 2 weiter πρόσω δὲ ἵεναι με ὠρμημένον τοῦδε τοῦ λόγου καὶ ὅποσα ἐξήγησιν ἔχει τὸ Ἀθήνησιν ἱερὸν καλούμενον δὲ Ἐλευσίνιον ἐπέσχευ ὄψις ὀνειράτος.

(¹³⁴) Weihungstempel zu Eleusis: das Megaron oder Anaktoron, das Strabo IX 375 beschreibt und Pausanias I 38, 7 in den Räumen meint, wo ihn wieder ein Traum abhielt. vgl. Ghd. Myth. 409, 1. Kleinere Oekemata desselben Zweckes sind auch sonst hie und da nachzuweisen.

(¹³⁵) Σεμναὶ hiefsen bekanntlich die Erinyen (Prodr. 78, 59); als σεμνά werden die Mysterien der Kora sowohl als auch der Demeter bezeichnet. Anm. 131. Preller Dem. 194.

(¹³⁶) Todtendienst, diesem Kultus beizulegen berechtigt auch dessen Erwähnung bei Clemens Protr. § 34, welcher ihn nächst den durch Leichenspiele gefeierten Festen zu Olympia, allerdings aber auch neben den Thesmophorien nennt: ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπὶ Σάγρᾳ (l. Ἀγρᾳ) μυστήρια καὶ τὰ ἐν Ἀλιμουῦντι τῆς Ἀττικῆς Ἀθήνησιν περιώριστα. (Hierauf Phallisches).

(¹³⁷) Bekränzung. Tzetzes zu Lykophr. 1328: οἱ δὲ μυσούμενοι μυρσίνη ἐστέφοντο. schol. Ar. ran. 333: μυρσίνης στεφάνῳ ἐστεφανοῦντο οἱ μεμυημένοι, οὐχ ὥς νομίζονται κισσίνῳ.

(¹³⁸) Attribute der Mysten: Eigenthümlich sind die bei Einweihung des Herakles und der Dioskuren von ihnen gehaltenen drei Geräthe, welche sich eher für Keulen als für Fackeln halten lassen und deshalb mit Wahrscheinlichkeit von Panofka (cab. Pourt. p. 86) für bekränzte Palmstämme oder ein ähnliches den Festsitten der Eiresione verwandtes Geräth gehalten werden.

(¹³⁹) Schweinsopfer: für Kora bezeugt Ar. ran. 339: ᾧ πότνια πολυτίμητε Δήμητρος κόρη, ὥς ἡδύ μοι προσέπνευσε χοιρείων κρεῶν.

(¹⁴⁰) Anodos der Kora: für die kleinen Mysterien zwar nicht ausdrücklich bezeugt, aber mit Recht allgemein angenommen. Preller Demeter 390. Müller Eleus. § 31.

(¹⁴¹) Nachbild bacchischer Feste, *μίμημα τῶν περὶ Διόνυσου* oben Anm. 125.

(¹⁴²) Anodos der Kora auch zu Eleusis gefeiert: nach aller Wahrscheinlichkeit des innern Zusammenhangs und auch nach Müller's Voraussetzung. Vorsichtiger freilich bleibt es, in Gemäßheit der uns mangelnden Zeugnisse mit Petersen (geh. Gottesd. 27) sich dahin zu äufsern, daß, wie in den kleinen Mysterien die Anodos, in den großen der Raub der Persephone, nämlich als deren Todes- und Hochzeitsbild, gefeiert worden sei.

(¹⁴³) Eleusinischer Festpomp: so spät als ausführlich beschrieben bei Claudian de Raptu Proserp. I, 9: „Jam magnus ab imis Auditor fremitus terris templumque remugit Cecropium, sanctasque faces attollit Eleusin. Angues Triptolemi stridunt et squamea curvis Colla levant attrita jugis lapsuque sereno Erecti roseas tendunt ad carmina cristas. Ecce procul ternas Hecate variata figuras Exoritur lenisque simul procedit Jacchus' etc. Ältere Erwähnungen des Jacchoszugs finden sich bei Herod. VIII, 65. Plut. Phoc. 28. Camill. 19. schol. ran. 326. Vgl. Preller in der Realencycl. III, 98. Daß der Zug vom Dionysostempel im Kerameikos begonnen habe und zwar bereits in sehr alter Zeit, wird von Bötticher Tektonik II S. 231, zwar ohne Beweis, angenommen; die Länge des Weges glaubt man in dem *πολλὴν ὁδόν* bei Ar. ran. 402 ausgesprochen zu finden. vgl. Müller Eleus. 16.

(¹⁴⁴) Kalligeneia: von Böttiger arch. Mus. I, 21 als Beiname der Demeter, von Andern mannigfach mißverstanden. Vgl. meinen Prodromus S. 51. 75.

(¹⁴⁵) Reliefs der Anodos: so gedeutet zu meinen Bildwerken Taf. XIII. Vgl. Neapels Bildw. S. 110. Daß, wie schon Müller zweifelnd bemerkte und Welcker zu Müller's Handbuch § 368, 3 annahm, diese Deutung „gewiß nicht“ zutrefte, würde sich nur gegen eine überzeugendere Auslegung einräumen lassen. — Ebenso dunkel bleibt die linke Hälfte der braunschweigischen Onyxvase (Ghd. Bildw. CCCXI, 3. 4.), deren vermuthlichen Bezug auf die Rückkehr der Kora (ebd. S. 401. hyperb. röm. Studien II 198 ff.) neuerdings auch von Guigniaut (myst. de Cérès 1856 p. 92) erkannt wird, nämlich: unter Beistand der voranleuchtenden Demeter und der vier Jahreszeiten, im Zusammenhang einer ausführlichen Revision verwandter Kunstdarstellungen.

(¹⁴⁶) Sarkophag Pembroke: nach Montfaucon wiederholt in meinen Bildwerken T. CCCX, 1 und in Müller's Denkm. II 10, 47. Vgl. Welcker Zeitschr. S. 101 ff.

(¹⁴⁷) Gemmenbild der aufwärts fahrenden Kora die eine Blume hält, von Nike und der Frühlingsgöttin geleitet: auf einer von Winkelmann (cab. Stosch. II 1092) als Opfer der Siegesgöttin, von Tölken III 1054 auf Spes und Ubertas gedeuteten Glaspaste der Berliner Sammlung, abgebildet in meinen Bildw. CCCXVI, 7.

(¹⁴⁸) Vasenbilder von Kora's Rückkehr: früher besprochen in meinem Rapp. volc. p. 37. 139 und im Text meiner Antiken| Bildwerke S. 407 f. zu T. CCCXVI, CCCXVII. Vgl. Müller Handb. 358, 3.

(¹⁴⁹) Poniatowski'sche Vase: Millin gal. LII, 219. Vgl. Welcker Zeitschr. S. 105.

(¹⁵⁰) Kora der Erde entsteigend: auf einer Münze von Lampsakos (Millingen coins 5, 7. Müller Denkm. II 9, 109), deren Halbfigur zuweilen in Gemmenbildern, eine Ähre haltend, mit dem sie als Kora empfangenden Hermes wiederkehrt. Eben jene Halbfigur ist auf einem mehrfach citirten (Welcker Zeitschrift S. 105 A. 14. Müller Handb. § 358, 3. wo auf Millingen uned. mon. p. 70 falsch verwiesen ist), aber noch nirgends edirten Vasenfragment des

Marchese del Vasto zu Neapel abgebildet, dessen Nebenfiguren durch alte Inschrift als Hekate und Hermes bezeichnet sind. Auf einem ebenfalls späten kleinen Krater des Berliner Museums (no. 990) tritt eine ähnliche Halbfigur der Kora in Gegenwart einer Mantelfigur alltäglichen Brauches ans Licht. Dieselbe Person der aufsteigenden Erdgöttin darf in der ähnlichen Halbfigur einer volcentischen Schale (Mon. dell' inst. IV, 39) vermuthet werden, wenn anders der sie dort empfangende Flügelknabe, den man als kosmischen Eros mit einer Gaa verknüpft glaubt (Luynes Ann. XIX, 179 ss), im Sinn! des allwaltenden Lebens- und Liebestriebs, der das Reich der Lebendigen von dem der Schatten unterscheidet, auch für die rückkehrende Kora seine Berechtigung hat. Man wird dies um so weniger leugnen, je weniger auch die aphrodisische Darstellung der Kora und deren Verknüpfung mit einem dämonischen Flügelknaben sich in Abrede stellen läßt.

(¹⁵¹) Frauenköpfe: auf unteritalischen Vasen meistens verzierungsweise am Boden oder auf Blumenkelchen angebracht, hie und da auch von einem Eros oder Mysteriendämon empfangen. Vgl. meinen Prodrömus S. 227. 231. Müller Handb. § 358, 6.

(¹⁵²) Kora Leukippos nach Pind. Ol. 6, 92: Ἰέρων . . . φοινικόπεζαν ἀμφέπει Δάματρα Λευκίππου τε θυγατρὸς ἑορτάν wozu die Scholien ein weißes Rossegespann, sei es für die einholende Demeter, sei es für die rückkehrende Kora, bezeugen. Vgl. Welcker Zeitschrift S. 102. Preller Demeter S. 127. Ghd. Auserl. Vas. I S. 45.

(¹⁵³) Weiße Rosse Poseidons sind auf einer von mir (Auserl. V. I, 10) edirten Hydria die Einholung der Kora anzudeuten sehr wohl geeignet, daher ich mich nicht entschließen kann, jenes Vasenbild mit Panofka zum naxischen Sagenkreis der Ariadne zu ziehen.

(¹⁵⁴) Wagen der Kora: mit Hermes und Apoll (Auserl. V. I, 53. ein Knabe voran), mit Hermes, Apoll und Artemis (Ghd. Ant. Bildw. 317, 1) oder mit Apoll allein und einem Reh (Ghd. Ant. Bildw. 317, 4). Ein Gefäß freieren Styls von gleichem Gegenstand steht in den Auserl. VB. I 76.

(¹⁵⁵) Lekythenbilder der Anodos, meistens in attischer Weise auf weißem Grund: aus Athen (Stackelberg Gräber XII), Nola und sonstigen Fundorten vielfach vorhanden und abgebildet (Ghd. Bildwerke 317, 1—5 S. 408). In der Berliner Sammlung sind die dahin gehörigen Exemplare mit no. 591. 611. 652. 716 bezeichnet; wie auf deren Beschreibung, kann nun auch auf Wieseler's (Goettingische Antiken n. 38 S. 36 ff.) gelehrte Behandlung desjenigen Exemplars verwiesen werden, welches unter diesen durchgängig roh gepinselten Gefäßbildern vielleicht das roheste ist.

(¹⁵⁶) Antheil des Dionysos am Festzug der vorgedachten Lekythosbilder ist unverkennbar bei Stackelberg a. O. XII, 4. 5 wahrzunehmen; im letztgenannten Bild geht auch ein Silen voran. Vgl. Wieseler a. O. S. 38. Ein andres ähnliches Gefäß (Taf. II 4) besitze ich selbst: Dem Wagen der Kora geht Dionysos zur Seite, ein Silen aber demselben voran. — Abgesehen von den Wagenzügen der Kora ist ihr Anodos in Verbindung mit Dionysos auch sonst nachzuweisen; so in der oben S. 180 (lies Z. 3 „Hermes und hinter ihm Kora“) nicht durchaus genau beschriebenen Amphora, wo Dionysos nur in dem von Hermes geführten Aufgang der Kora sicher ist. Vgl. Auserl. V. I, 73 S. 198.

(¹⁵⁷) Knabe vor Koras Wagen: Auserl. V. I, 53.

(¹⁵⁸) Knabe im Hochzeitsbrauch: Lobeck Agl. I p. 648. Hermann Privatalt. § 31. 23. 25. Ein Knabe, der einem Hochzeitswagen vorangeht, ist auf der archaischen Amphora meiner Vasenhilder II, 310 zu finden. Zu vergleichen ist der παῖς ἀφ' ἐστίας, den Bötti-

(Abhandlungen der philos.-histor. Kl. 1858. Nr. 5. I

cher (Tektonik II, 382 Not. 7. 113. 115) dem Prometheus *πυρφόρος* nachgebildet glaubt, zugleich aber bei Vermählungen und auch zu den Eleusinien angewandt weifs, mit Berufung auf Creuzer Symbolik IV, 441.

(¹⁵⁹) Demeter den Wagen empfangend: sitzend im attischen Lekythosbild bei Stackelberg XII, 4. Wieseler a. O. und sonst —, auch entgegentreteud (Ant. Bildw. 317, 2). Dagegen ist in keiner dieser häufigen Darstellungen wahrzunehmen, dafs Demeter, im Sinn jener Einholung welche Urlichs (de arte Praxit. p. 12 'Ceres cum filia currui institisse existimatur') der Katagusa des Praxiteles beilegt, den Unterweltswagen ihrer aufwärtsfahrenden Tochter mit dieser zugleich bestiegen habe.

(¹⁶⁰) Demeter zu Wagen laut Namensinschrift. Auserl. V. I, 40.

(¹⁶¹) Katagusa ist als Benennung einer berühmten Erzgruppe des Praxiteles bekannt (Plin. 34, 69: 'fecit et ex aere pulcherrima opera, Proserpinae raptum, item Catagusam'), deren Gegenstand als vertragsmäfsige Rückgabe der Kora durch Demeter an Pluton bereits von Sillig (Catal. 380), Müller (Handb. 356, 2), Preller (Dem. 125) und Brunn (Gesch. d. gr. Künstler I, 337), wie auch von Gnigniaut (mémoires sur les Myst. de Cérès 1856 p. 80) erkannt worden ist, woneben eine andre nach Visconti und Millin (unten Anm. 173) von Urlichs (Chrestomathia Plin.) befolgte und neuerdings (Observ. de arte Praxitelis Wirceb. 1858 p. 125) weiter erörterte Deutung auf die zur Oberwelt zurückkehrende Kora besteht. Es kommt dieser Ansicht zu Gute, dafs man auf dem Eryx das Fest der im Frühling rückkehrenden aphrodisischen Tauben *καταγωγία* benannte (Ael. nat. anim. IV, 2. Athen. IX p. 495. Bötticher Tekton. 2, 221 ff.): deshalb vielleicht weil man von Sicilien aus nach Lybien, dem Lande des Atlasgebirgs, wie nach einem höher gelegenen hinblicken mochte. Dagegen ist es irrig, dafs die Syrakusische *καταγωγή* der Kora bei Diod. V, 4 anders als im gewöhnlichen Sinn des zur Erntezeit erfolgten Koraraubes gemeint sei. Der Begriff der Zurückführung mag in *κατάγειν*, *καταγωγίον* als Zufluchtstätte und in verwandten Worten immerhin zulässig sein; bei einem so hestimmten Gegensatz wie er durch Koras Anodos gegeben ist, und bei der sonst nachweislichen Bedeutung der Katagogia als eines zügellosen phallischen, mithin (Anm. 32) an Unterweltdienst geknüpften, vermuthlich cerealisch-bacchischen (Hermann gott. Alt. § 66, 7 gegen Lobeck Agl. p. 177), ephesischen Festes, läfst sich die Katagusa nur als eine abwärts geleitende Göttin denken. Auch ist diese Auslegung mit der Thatsache nicht unverträglich, dafs Praxiteles seine Katagusa mit einem Bildwerk vom Raub der Kora verbunden hatte: Kora einerseits von Hades geraubt, im Gegenbild aber von ihrer Mutter friedlich ihm zugeführt, sind einander entsprechende Gegenstände, obwohl deren künstlerische Ausführung uns eintweilen dunkel bleibt.

(¹⁶²) Apollon bei Kora's Rückkehr: Ghd. Auserl. V. I, 32 (R. Dionysos); derselbe zwischen Krotalistrien mit einem Reh ebd. T. 33. vgl. 35. 39 (hier Hephästos dabei); 73, eben derselbe zwischen drei Frauen unter einem Baum ebd. 34. Oben Anm. 154.

(¹⁶³) Kora's Rückkehr zu Fufs: von Demeter empfangen (Auserl. V. I, 17); Im Zug der Göttinnen von Hermes geführt ebd. 31.

(¹⁶⁴) Lamberg'sche Vase: (zu Wien, nicht zu Florenz); abgebildet bei Laborde Vases II, 19. Ghd. Ant. B. 316, 1. S. 407.

(¹⁶⁵) Pallas bei Kora's Wiederkehr. Der Antheil, den auch die Burggöttin Athens an Kora's Rückkehr sowohl als an der Mitwirkung des Dionysos zu diesem Ereignifs bethätigt haben sollte, findet zwar selten so deutlich wie in der oben beschriebenen Hydria sich ausgedrückt, deren Zeichnung anbei (Taf. II, 2) aus meinen Vasenbildern (Auserl. I, 17)

entlehnt wird; doch ist man auf Grund jenes Bildes berechtigt, theils manche Frauengestalt ähnlicher Züge (Auserl. V. 1, 39) auf Athene zu deuten, theils manche bildliche Verbindung dieser Göttin mit Dionysos (Auserl. I, 35 S. 137) und dessen Dämonen (so auf einer Kyathis meines Besitzes wie im Wettlauf) auf den durch orphische Mystik erweiterten Mythos von Kora's Rückkehr zurückzuführen. Vgl. Auserl. V. I, 36. 69 f. (mit Herakles und Inschrift *Ιακχος*). Ghd. Myth. 263, 45. — Mitwirkung des Pallas zu Kora's Rückkehr ist besonders auch auf der von Welcker anders verstandenen (Anm. 112) Hydria der Berliner Sammlung No. 1692 zu erkennen, wo wie es scheint die als Beisitzerin des Zeus von Hera durch eine Lanze unterschiedene Pallas der von Demeter zum Olymp zurückgeführten Kora einen bessern Empfang sichern soll, als die mit Demeter nicht wohl verträgliche (Serv. Aen. IV, 58) Zeus-Gemahlin sie gewährt haben würde.

(¹⁶⁶) Moschinische Vase, aus Neapel ins Museum zu Turin versetzt: zuerst durch Quaranta (1827 vgl. Rapp. volc. p. 139. Dubois-Maisonnette vases pl. LVII. LVIII unten Taf. II, 3. III, 2) bekannt gemacht. Im Hauptbild wird Kora eine Blume haltend mit dem ihr folgenden Dionysos von Apoll zu Demeter und Hermes geführt. Unverkennbar, obwohl durch Mangel schriftlicher Zeugnisse verdunkelt, scheint diesem sprechenden Bild gegenüber ein Antheil Athenens an Kora's Rückkehr auch in dessen Gegenbild dargestellt zu sein, dessen von Pallas begleitete Hauptfigur Quaranta erst auf Odysseus, der Erklärer bei Dubois-Maisonnette auf einem über besiegte Titanen (Giganten) triumphirenden Dionysos zu deuten versuchte. Pallas erscheint dort, eine Quadriga zügelnd zur Rechten eines bärtigen Mannes mit Stirnband, dessen unbestimmter Ausdruck vielleicht euphemistisch den Anblick des Unterweltsgottes verbirgt. Dafs dieser, der von Persephone soeben getrennte platonische Hades in ihm gemeint sei, wird durch Vergleichung des den Figuren der Hauptseite entsprechenden Personales wahrscheinlich. Während die soeben befreite Kora ihrem Führer Hermes voraneilt, blickt dieser nach dem Wagen zurück, dem auch Apollo mit Saitenspiel entgegengeht; seiner Schwester gegenüber, welche als Artemis Hekate den Unterweltswagen begleitet. Athene scheint diesen Wagen im orphischen Sinne einer Versöhnung der Olympier mit den Unterweltsmächten bestiegen zu haben, wie solche auch sonst aus dem mystischen Verhältniß dieser Göttin zu Hades (Strabo 9. 411) ihrer Wiederbelebung des Zagreus (Nonn. VI, 174 ff.) und mancher entsprechenden Beziehung zum Dionysos (Ghd. Myth. 263, 2^c) vorausgesetzt werden kann. Ist demnach eine Scene gemeint, in welcher gleichzeitig mit Kora's Anodos auch die hemmenden Unterweltsmächte durch Athene begütigt werden, so ist es nicht schwer, auch das entsprechende Fest nachzuweisen, welches zur Unterstützung dieses Ideenkreises bekannt war; ein solches Fest, in welchem Athene bei Kora's Wanderung mitwirkt, sind die bereits oben (Anm. 127) aus Lykurg und den Lexicographen erwähnten *Προχαριστήρια* oder richtiger *Προχαριστήρια*, wenn anders Müllers (Kl. Schr. II S. 256 Anm. 77) und Prellers (in Pauly's Encycl. III S. 94 Anm.) Autorität uns nicht hindert, ohne Änderung der Lesart von Athene (nicht von Kora) zu verstehen, was zunächst in Bezug auf Athene uns überliefert ist. Vgl. Suidas v. *προχαριστήρια* Bekk. Anecd. p. 295.

(¹⁶⁷) Götterzüge mit Hephästos: Auserl. V. I, 39.

(¹⁶⁸) Wiedersehen beider Göttinnen nach Kora's Rückkehr zur Oberwelt. Wenn, wie man annehmen darf, der hienächst, (Anm. 169), zu besprechende Münztypus mit der Aufschrift Laetitia von Visconti irrig gedeutet ward, so bleiben die Kunstdarstellungen, die jenem glücklichen Ereigniß kaum fehlen konnten, noch nachzuweisen.

(¹⁶⁹) Laetitia ist die Aufschrift einer Goldmünze des Antoninus Pius (Eckh. D. N. VII p. 21), oberhalb der Gruppe zweier einander traulich umfassender Frauen, von denen die eine durch Ähren als Ceres, die andere durch einen Apfel als Proserpina bezeichnet ist. Diese Münze ist abgebildet bei Visconti Pio-Clem. I tav. A 4, desgleichen bei Millin Gall. XLIX, 340 nach Bast, antiq. Rom. XVII, 12. Mangelhaft erklärte Visconti die Darstellung, indem er das Wiedersehen beider Göttinnen darin dargestellt glaubte; richtiger und der von ihm verglichenen Katagusa des Praxiteles (oben Anm. 161) entsprechender läßt sich die dargestellte Gruppe auf den vertragsmäßigen Abschied beider Göttinnen deuten. Die gedachte römische Inschrift steht damit nicht in Widerspruch; man hat sich nur der für die Hoffnung des Jahres im Lenze so häufig angewandten römischen Spes und ihrer mit Proserpina sowohl als mit Venus verwandten Darstellungen zu erinnern, um Begriff und Zeitpunkt des Erntesegens, mit welchem die neue Trennung der Ceres von ihrer Tochter zusammenfällt, durch den Ausdruck Laetitia nicht unpassend bezeichnet zu finden. — Räthselhafter bleibt der von Eckhel. a. a. O. zugleich beschriebene Typus einer Goldmünze, auf welcher eine einzige Frauengestalt die vorgedachten Attribute beider Göttinnen, Ähre und Apfel, vereinigt und überdies einen Knaben hält, der an Jacchos erinnert. Weniger als für das erstgedachte Bild dürfte für diesen Typus die Annahme eines griechischen Urbildes zulässig sein; da indess die drei Personen des eleusinischen Göttervereins so überraschend in jener einzigen Figur vereinigt sind, so findet Eckhels Meinung (a. O. p. 78), als seien die mit der Aufschrift Laetitia bezeichneten Figuren und Gruppen sämtlich als allegorische Darstellungen der Fröhlichkeit zu fassen, in jener cerealisch charakterisirten Göttergestalt vielleicht mehr als für die andern in Rede gestellten Typen ihre Anwendung. Es würde bei solcher Auffassung dieselbe Anwendung einer cerealischen Tempelfigur für die allegorische Laetitia zu erkennen sein, wie die Darstellung der allegorischen Spes von einem Kultusbilde der Aphrodite entlehnt worden war, und auch der Typus der Felicitas auf Erzmünzen der Julia Mammäa (Eckh. D. N. VII, 287), welchem gewisse vermeintliche Statuen der Euterpe entsprechen (Visconti scult. della villa Pinc. II, 6, 1. vgl. Abh. Venusidole S. 26), auf eine ältere Darstellungsweise der Aphrodite zurückzugehen scheint.

(¹⁷⁰) Kora's Abschied von Demeter in sichtlichem Einverständniß beider Göttinnen, dem Glauben der Thesmophorien entsprechend, ist hauptsächlich aus dem vormals Hope'schen Vasenbild bei Millingen Uned. Mon. I, 16, Müller Denkmäler I 46, 213, nachzuweisen.

(¹⁷¹) Dionysos, Demeter und Kora pflegt man als großgriechische Auslegung (Dion. Hal. VI, 17. vgl. Liv. III, 55. Creuzer Symbolik III S. 378 Ausg. 2) von Ceres, Liber und Libera sonst häufiger vorauszusetzen als die für Eleusis ausschließlich bezeugte von Demeter, Kora und Jacchos. Vgl. Anm. 187. 193. 222.

(¹⁷²) Dionysos zu Agrä? Für Einreihung des Dionysos in den Götterverein der kleinen Mysterien, wie sie gemeinhin vorausgesetzt wird (Preller in der Realencycl. III S. 95; sehr entschieden auch von O. Müller, Eleus. Anm. 47), finde ich keine frühere Spur als das Komikerfragment bei Athenäus (oben Anm. 131), wo Demeter und Demetrios, dieser vielleicht als Dionysos gemeint, die Mysterien der Kora besuchen.

(¹⁷³) Dionysos und Artemis sind nach ihrem sonstigen Wechselbezug (Ghd. Myth. 344, 1. 456, 1) in Tempelgemeinschaft, wie in Brauron und Paträ auch zu Agrä, wohl denkbar; woher aber Rathgeber Ann. dell' inst. XII p. 48 weiß, daß dies wirklich der Fall war und beide Götterbilder einander dort gegenüberstanden, habe ich nicht auffinden können.

(¹⁷⁴) Dionysos mit Jacchos gleichgesetzt. Allgemeiner Ausdruck des mystischen Dionysos, doch mit besonderem Bezug auf Italien, ist Jacchos auch im sophokleischen Chor (Antig. 1150 ff.), wo nächst dem eleusinischen Zug die delphische Sitte schwärmender Thyiaden erwähnt wird: *προφάνησι Ναξίαις ταῖς ἅμα περιπόλοις Θυιάσιν, αἱ σε μαινόμεναι πάννυχαι χορεύουσι τὸν ταμίαν Ἰακχόν.* Soph. bei Strab. XV p. 687: *Νῦσαν, ἣν ὁ Βούκερως Ἰακχος αὐτῷ γαῖαν ἡδίστην νέμει.* Ganz fest ist diese Gleichsetzung bei Strabo X 3, 10 p. 468: *Ἰακχὸν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην μυστηρίων.* Vgl. Preller Demeter S. 54. — In Vaseninschriften, welche eben jene Gleichsetzung bekunden, erklärt sich dieselbe durch den Zusammenhang der Darstellung. Namentlich ist dies der Fall im archaischen Bild einer Einweihungsscene des Herakles (Auserl. Vas. I 70, 1). In einem seit seiner Auffindung mir bekannten Bild eines bacchischen Gastlagers der Münchener Sammlung (Jahn no. 373), dessen eingekratzte Inschriften für mich sehr unverdächtig sind, heisst der gelagerte Gott Dionysos, die Krotalistria an seiner Seite Eumelpe; als Jacchos aber ist der bärtige Satyr benannt, welcher dem genussliebenden Weingott gegenüber den Orgiasmus seines Dienstes gesondert ausdrückt. In noch einer Vaseninschrift auf einem Lekythosbild meines Besitzes dient der Name Jacchos zur Bezeichnung schwärmender Thiasoten.

(¹⁷⁵) Dionysos und Kora vermählt: laut dem oben (Anm. 150) erwähnten Münztypus von Lampsakos und nach der im Dreiverein von Ceres, Liber und Libera durchgeführten Auffassung des Westlandes. Vgl. Creuzer Symbol. III, 376. 2. Ausg. Oben Anm. 40.

(¹⁷⁶) Dionysos und Kora sind weder in Eleusis noch in Agrä nachweislich verbunden: Nicht a) in Agrä, wie schon kurz vorher Anm. 172 behauptet ward; aber auch b) nicht in Eleusis, sofern Jacchos und Dionysos nach Gebühr unterschieden bleiben. Dafs Persephone niemals eine Gemahlin des Dionysos heisse, betonte schon Millin Vases I p. 74 ff., und es ist jedenfalls incorrect, wenn Doppelhermen von Liber und Libera als Dionysos und Persephone (Müller Hdb. 383, 3) benannt werden. Die Mystik, welche den Dionysos mit jener Göttin verband, konnte wenigstens nur von Dionysos und Kora reden (wie auch in Müllers Handbuch 358, 9 geschehen ist), während Persephone in eleusinischer Vorstellung mit dem plutonischen Hades auch in Kunstwerken vermählt erscheint (vgl. die Kylix bei Welcker a. O. III 12 S. 93). Die Verbindung von Dionysos und Kora ist denn allerdings c) auf archaischen Vasen gemeint, wie auf den Lekythen mit dem von Dionysos begleiteten Wagen der Kora (Anm. 156) unverkennbar und für die verschleierte Braut seines Hochzeitwagens (Amphora bei Micali LXXXVI, 2) wahrscheinlich ist; doch ist durch diese und ähnliche Bilder (vgl. oben Anm. 74) nur die Entstehung und Verbreitung einer später durchgedrungenen Götterverbindung, nicht deren Genehmigung und Feststellung von Seiten des attischen Tempeldienstes, erwiesen.

(¹⁷⁷) Dionysos eingeweiht, laut dem platonischen Axiochos 371 E: *καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας ἐς Ἄϊδου πρότερον λόγος ἐνθάδε μυηθῆναι.*

(¹⁷⁸) Dionysos bei Aristophanes: von Jacchos verschieden, den Mysteri fremd, ungöttlich in Grofssprecherei und Genufssucht, Tollkühnheit und Plumpheit, ein Bild der zuschauenden Theaterbesucher Athens. Vgl. Kock Einl. zu d. Fröschen S. 28 ff.

(¹⁷⁹) Vase Pourtalès (bei Panofka cab. Pourt. pl. 16. 17. Danach auch unsre Taf. IV; das Hauptbild auch bei Müller Denkm. II 10, 112 zu Handb. 358, 4), darstellend die eleusinischen Göttinnen, Demeter aufrecht inmitten des Bildes, zu ihrer Rechten Kora sitzend, zu ihrer Linken aber, rechts vom Beschauer, der seiner Entlassung gewärtige Triptolemos

mit bereits angespanntem Schlangenwagen. Oberwärts sind Herakles und über ihm einer der Dioskuren, rechterseits dessen so eben vielleicht erst anlangender Bruder dargestellt: drei Figuren, deren Gemeinschaft hinlänglich bezeugt, daß das in der oberen linken Hälfte des Bildes bezeichnete Bauwerk nicht, wie gemeint worden ist (Élite III p. 132), die Burg von Eleusis oder das eleusinische Tempelgebäude (Müller a. O. S. 11), sondern vielmehr das Eleusinion von Agrä andeute, in welchem die Einweihung jener drei Helden stattfand. Außerdem sind auf der Höhe des Bildes zwei fackeltragende Frauen vertheilt, die man für Hekate und Artemis (Müller a. O. Élite III p. 131) oder auch für Athene und Artemis halten kann; diese letztere Meinung ward mit mancher Analogie früher (Auserl. Vas. I S. 218, wo übrigens am Schluß des Artikels 5 Zeilen zu streichen sind) von mir in Rede gebracht und würde jedenfalls der Deutung auf Phöbe und Hilaeira (Panofka p. 87) vorzuziehen sein. Eine andere Differenz der Erklärungen beruht auf der Frage, ob die stehende Göttin mit der Fackel wirklich für Demeter, die sitzende für Kora zu halten sei; umgekehrt ist in Müller's Text entschieden worden. Endlich hat man gezweifelt, ob des Triptolemos Entlassung (Müller Götting. gel. Anz. 1839 S. 1879) oder vielmehr die unter seiner Mitwirkung erfolgte Einweihung (Xen. Hell. VI 3, 6. unten Anm. 181) Hauptgegenstand dieses Bildes sei, letzteres ist Panofka's Meinung, der auch ich folge. Daß Triptolemos Miene mache die Kora zu verführen (Élite III p. 131), läßt sich schliesslich als ein gelehrter Scherz anführen. Über das Gegenbild dieser Vase vgl. Anm. 218.

(¹⁸⁰) Kora im Festzug: in Claudians Beschreibung nur insofern man ihr die Hekate gleichsetzt, deren Erscheinung in drei Wechselgestalten allenfalls als Darstellung der Anodos gelten kann, die auch nach Müller (Eleus. § 31) in den grossen Eleusinien nicht wohl fehlen konnte. Die Annahme eines Wechselverhältnisses von Triptolemos und Kora, die von den Herausgebern der Élite c^r III p. 128 für eine scheinbar androgyne Bildung des Triptolemos und sonst ausgebeutet wird, finde ich nicht begründet.

(¹⁸¹) Triptolemos als Mysterienlehrer. Xen. Hell. VI, 3, 6: λέγεται Τριπτόλεμον τὰ Δήμητρος καὶ Κόρης ἀρχήτα ἱερὰ δειῖναι Ἡρακλεῖ τε καὶ Διοσκουροῖς.

(¹⁸²) Triptolemosbilder archaisch: Auserl. Vas. I, 41, 44; desgleichen mit rothen Figuren: Auserl. Vas. I, 45. 46. 75, wo auf S. 216 ff. ein Verzeichniß der auch sonst aus Vasen bekannten Darstellungen gegeben wird.

(¹⁸³) Triptolemosbilder mit Hades als dritter Gottheit sind aus zwei archaischen Vasen (Ghd. Auserl. V. I, 42. 44), unter den zahlreichen Triptolemosvasen freiern Styls wenigstens aus einer nolanischen Kalpis bekannt (Mon. dell' inst. I, 3. Müller Denkm. II, 110. Vgl. Auserl. V. I S. 218), wo Hades durch ein Füllhorn plutonisch bezeichnet ist; desgleichen aus einer Amphora (Auserl. V. I, 46), wo ihn ein Hund begleitet. Die jetzt genauer bekannte volcentische Schale, gegenwärtig zu München, (Jahn n. 336, abgeb. bei Thiersch: Bemale V. Taf. 3), welche ich früher Auserl. V. I S. 217^a hieherzog, zeigt die von mir für Hades gehaltene weisbärtige Gestalt in priesterlicher Umgebung auf der dem Triptolemosbild und seinen Göttinnen entgegengesetzten Hälfte.

(¹⁸⁴) Triptolemosbilder mit Dionysos sind kaum anders nachzuweisen als wo die hieratische Bildnerei der archaischen Vasen ihn gewaltsam hineinzog; so auf der schönen Amphora, die ihn zu Wagen als Gegenbild des Triptolemos zeigt. Auserl. V. I, 41. Vermisst wird derselbe neben Demeter, Kora, Triptolemos und Pallas auch auf der grossen Campana'schen Vase aus Cumä (Bull. Nap. n. s. III, 16. vgl. Él. c^r. III p. 123); dagegen

die bacchische Epheubekrönung zweier Frauen, in deren Mitte Triptolemos sitzt, auf einem anderen Vasenbild (Mus. Greg. II, 40, 2. El. cér IV pag. 141) zu beachten bleibt.

(¹⁸⁵) Hades mit Demeter und Kora: aus Samothrake (schol. Apollon. I, 917) und den Thesmophorien von Hermione (Klymenos: Paus. II, 35, 5. Müller Dorer I, 309. Ghd. Myth. 410, 3. 419, 2) bezeugt.

(¹⁸⁶) Orphische Mystik der archaischen Vasen ist, wie im Zusammenhang dieser Abhandlung, auch in einem besondern Aufsatz über ‚Onomakritos als Kunstverfälscher‘ (in Fleckeisens neuen Jahrbüchern der Philol. 1858 S. 725 ff.) von mir nachgewiesen worden, mit besonderm Bezug auf des Dionysos Einreihung in Göttersysteme, auf die dionysische Ausbeutung des Koramythos und auf das zärtlich behandelte Verhältniß zwischen Herakles und Athene.

(¹⁸⁷) Eleusinischer Dreiverein von Demeter Kora und Jacchos (Anm. 193): wie er zu Eleusis —, von Ceres Liber und Libera (Anm. 171. 222), wie er in den Westländern benannt und dort mit Gleichsetzung des Dionysos und Jacchos verbunden war.

(¹⁸⁸) Pelasgische Demeter: Paus. II, 22, 2. Ghd. Myth. § 405, 3.

(¹⁸⁹) Plutos der Demeter Kind: nach Hesiod. Theogn. 969.

(¹⁹⁰) Jacchos der Demeter Kind: als Διόνυτος ἐπὶ τῷ μαστῷ (schol. Arist. Ran. 326), Lucret. 4, 1461 (Ceres mammosa ab Jaccho). Lob. Aglaoph. 821. Ghd. Myth. 419, 3; zugleich ihr Mysteriendämon, (Strabo X p. 717. Ἰακχὸν τε καὶ τὸν Διόνυτον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος δαίμονα) im homerischen Hymnus unerwähnt (Welcker Zeitschr. 103). Als Jüngling mit Thyrsos bei Claudian und im sprichwörtlichen οἶός ποτ'... Ἰακχος Anal. III p. 292. Als leuchtend und fruchtbekrönt bezeichnen ihn die Ausdrücke φωςφόρος ἀστῆρ und πολὺκαρπον στέφανον τινάσσων. Ran. 340. Andre Ausdrücke des Chorliedes (Θρασεῖ ποδὶ ἐγκατακρούων 330) gelten der luftigen Tanzbewegung, die seiner Abstammung von Aura (Nonn. 48, 945) gemäß ist und sich auf Terracotten (Camp. 52) im bacchischen Knaben der von Blumenkelchen getragen wird, wiedererkennen läßt. Damit stimmt auch die hie und da ihm beigelegte Beflügelung (Braun Marmorwerke II, 2), die zugleich mit mannweiblichen Formen (orph. Hymn. 42. διφυῇ λύσειον Ἰακχον, vgl. Tischbein III, 22. Bildw. 7, 313, 3—5) auf den unteritalischen Mysteriendämon übergang.

(¹⁹¹) Jacchos seit Eumolpos: wie Preller annimmt (Dem. 389). So setzt auch neuerdings Kock Einl. zu den Fröschen S. 28 voraus, daß der Jacchosdienst weit älter sei als der des thebischen Dionysos; Beweise eines so hohen Alters werden jedoch vermißt.

(¹⁹²) Jacchos mit Demeter und Kora dargestellt: fackeltragend in des Praxiteles Gruppe (Paus. I, 2, 4. vgl. Clem. protr. p. 54. Ghd. Myth. 419, 3), in Kindesgestalt laut meiner Erklärung pränestinischer Terracotten (Prodr. S. 45 ff. zu Bildw. Taf. 2 ff.), woneben die gleichmälsig erwachsene Bildung beider Göttinnen der Vorstellung von Jacchos und Kora als Geschwister (Liber und Libera als liberi gefaßt: Bötticher Archäologie der M. 209. Creuzer Symb. III, 368 f. 2. Ausg.), so wie einer Geschwisterehe von Jacchos und Kora (Creuzer a. O.) widerspricht. Den Jacchos als Bräutigam der Kora zu bezeichnen, wie seit meinem Prodromus (56, 93) auch von Schwenk (gr. M. 366) und vielleicht auch anderwärts zugelassen worden ist, scheint mir jetzt unbegründet. Über Jacchosbilder im Allgemeinen vgl. Prodr. S. 73 f., über angebliche Darstellung desselben in Kindesgestalt ebd. Anm. 31.

(¹⁹³) Demeter Kora und Jacchos: wie aus bildlicher Darstellung (Anm. 192), so auch durch die Zusammenstellung bei Aristophanes (Ran. 376 und ff. Soteira, Demeter und Jacchos) gesichert. Wenn laut Preller Realencycl. III, 92 diese Hauptgottheiten immer dieselben blieben

? *nein, soll nicht mit S. 215
Dante von S. 215 genommen*

so bleibt dabei zu erwägen, daß dieser Satz wenigstens für die italischen Kulte und für die ganze spätere Zeit durch die Vermischung des thebischen Dionysos und des Jacchos bedenklich wird.

(¹⁹⁴) Cerealische Wunderknaben: neben und statt der Kora auch sonst (Ghd. Myth. 419, 2. Vgl. Jasion, Kabir, Herakles ebd. 406, 3).

(¹⁹⁵) Jacchos und Dionysos unterschieden. Arrian. Alex. II, 16: καθάπερ καὶ Ἀθηναῖοι Διόνυσον τὸν Διὸς καὶ Κόρης σέβουσιν, ἄλλον τοῦτον Διόνυσον, καὶ ὁ Ἰακχος ὁ μυστικός τούτῳ τῷ Διονύσῳ, οὐχὶ τῷ Θηβαίῳ ἐπάδεται. Cic. de nat. d. II, 24: „hunc dico Liberum Semele natum, non eum quem nostri majores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intelligi potest.“

(¹⁹⁶) Jacchos wechselnden Alters: Prodr. S. 49. Preller Myth. I S. 486.

(¹⁹⁷) Kindesgestalt aus Schlangenbildung erwachsen: im eleischen Sosipolis (Paus. VI, 20, 3). Ghd. Prodr. 102. 145.

(¹⁹⁸) Demeter und Dionysos zu Theben gepaart nach Pindar Isth. 6, 3: χαλκοκρότου πάρεδρον Δαμάτερος ἀνὴρ εὐρυχαίταν ἀντείλας Διόνυσον, wozu der Scholiast: π. Δ. εἶπε τὸν Διόνυσον, ὅτι παρεδρεύει αὐτῇ ὁ ἐκ Περσεφόνης γεγονὼς Ζαγρεὺς Διόνυσος, ὁ κατὰ τινὰς Ἰακχος. So auch zu Lerna als Prosymna und Prosymnos mit einer doch schwerlich der Kora gleichzusetzenden Aphrodite (Paus. II, 37, 2). Verbunden ist Dionysos mit Demeter in bärtiger Gestalt auf einem archaischen Thonrelief im Museum zu Neapel (Demeter mit Hahn und Ähren neuerdings im Bull. Nap.) dagegen die epheubekränzte Göttin mit Mohn und Ähren, die ihn in dem kentaurenbespannten Wagen eines berühmten Cameen (Buonar. med. p. 427. Millin gal. 48, 275. Vgl. Prodromus 74, 34) begleitet, vielmehr für Kora zu halten ist. In römischer Zeit werden Ceres und Bacchus oft zugleich genannt; im Griechischen ist dies seltener, aber einfach und verständlich genug, um der Ableitung von einer gleichen ägyptischen Götterverbindung (Her. II, 123. Creuzer Symb. III, 340. 374) nicht zu bedürfen. Übrigens findet sich in gleichem Sinn wie Demeter auch die durch Modius und Füllhorn kenntliche Tyche mit dem Dionysos auf gemeinschaftlichem Wagen, laut einem Münztypus von Nikäa und mehreren Gemmenbildern. (Vgl. Bildw. T. CCCXI, 26. 21. Prodr. 99. 131).

(¹⁹⁹) Zeus und Poseidon zu Eleusis: letzterer als πατήρ (Paus. I, 38, 7), Zeus aber nach der herrschenden Sage von Kora's Abkunft.

(²⁰⁰) Dionysos Demeter und Kora waren zu Thelpusa in Colossalbildern aufgestellt (Paus. VIII, 25, 2; des Zeus Philios wird sogleich (Anm. 204) gedacht); unweit Tegea war dem Heiligthum der Demeter ein anderes des Dionysos μύστης benachbart (Paus. VIII, 54, 4). Andere griechische Beispiele dieser Verbindung als diese arcadischen sind nicht zur Hand; auch von den früheren hiehergezogenen Kunstdenkmälern (Prodr. S. 86) ist nur das unteritalische Vasenbild bei Millin vas. I, 50 stichhaltig; dagegen ist zugleich mit dem Pembroke'schen Sarkophag (Anm. 146) die Darstellung einer pränestinischen Cista (Rochette mon. LVIII. Ghd. etr. Spiegel I, 15. 16. Welcker Denkm. III, 546) hieherzuziehen.

(²⁰¹) Dieselben in Eleusis. Es wird dort Dionysos mit Demeter und Kora zugleich als Gott der Haloen erwähnt (schol. Lucian meretr. 7. Creuzer Symb. IV, 444), und auch im Triptolemosbild des Pembroke'schen Sarkophags (Müller Denkm. II, 10, 47) erscheint zwischen Demeter und Kora ein jugendlicher Dionysos (vgl. Bildw. T. CCCXIII, 1), der an den Thyrsoträger Jacchos bei Claudian (Anm. 143) erinnert. Indefs kann diese der späteren Kunst angepaßten Darstellung mich nicht bestimmen, den Dionysos mit Preller Dem. 209

als Paredros der eleusinischen Göttinnen zu bezeichnen, wenn irgend die ältere griechische Sitte gemeint sein soll, sondern habe hienach auch meine eigene frühere Ansicht (Myth. 419, 1) zu berichtigen.

(²⁰²) Cultusbilder von Eleusis. Nur der für Demeter gehaltene weibliche Marmorcolofs mit Kreuzbändern, in deren Mitte ein Gorgobild, ward bis jetzt in solcher Geltung erwähnt. (Ghd. Bildw. Taf. 306, 4. 5. S. 87. 395). Dargestellt mußten Demeter, Kora und Jacchos (Anm. 192) sein; als Attribute aber bleibt auch die kychreische Schlange zu beachten, die (Strabo IX. 393) im Dienste (Amphipolos) der Göttin bezeugt wird.

(²⁰³) Demeter Kora und Hades wurden als Umgebung des Triptolemos oben Anm. 183 nachgewiesen. Ihrem Verein entsprechend ist nicht nur die samothrakische Trias und der mit Demeter und Kora verbundene Klymenos von Hermione (Anm. 185), sondern auch der euphemistische Plutos der Thesmophorien (Anm. 213).

(²⁰⁴) Zeus Philios mit dem Thyrsus, worauf ein Adler, zu Megalopolis mit Demeter und Kora (Paus. VIII, 31, 2).

(²⁰⁵) Mystik des Jacchos (oben Anm. 174) und des ihm gleichgeltenden Baccheios, der aus Korinth (Paus. II, 2, 6) Sikyon (ebd. 7, 6) und orphischen Hymnen (29, 2) bezeugt ist. Vgl. Prodr. 129, 33.

(²⁰⁶) Jacchos und Zagreus erst spät gleichgesetzt, wie auch Preller (Dem. 54) annimmt; doch ist es im Ausdruck *Ἰάκχου σπαργμός* (Anm. 61) und in der Bezeichnung des Jacchos als *Ζεὺς χθόνιος* (Artemidor II, 44) ohne Zweifel geschehen. Beide unterscheidet auch Kock Einleitung zu den Fröschen S. 29. Anzunehmen, daß Jacchos in Eleusis ein leidender Gott sei (ebd. S. 28), ist dem Charakter seines Festzugs durchaus zuwider. Galt er in Theben dem Zagreus gleich (Schol. Pind. Isthm. 6, 3, oben Anm. 191), so war das Verhältniß dort ein anderes; bei Nonnus ist er bekanntlich der neuerjüngte dritte Dionysos dem der zerrissene Zagreus als erster voranging.

(²⁰⁷) Jacchos: von Persephone geboren oder auch bei ihr erzogen als Sabazios und Liknites (Orph. h. 46), oder auch mit Demeter vertraut nach schol. Ar. ran. 326. Vgl. Lob. Agl. 547 ff. Ghd. Myth. 419, 4.

(²⁰⁸) Persephone, deren selbständiger Dienst nordgriechischen Ursprungs mit dem samothrakischen Sagenkreis der Kora verschmolzen zu sein scheint (Ghd. Myth. 418, 3), ist unabhängig vom Demeterdienst auch noch früher als in den Zeiten zu denken, in denen die Mystik der Orphiker ihr Ansehen steigerte.

(²⁰⁹) Demeter und Zeus Chthonios zu Theben: Welcker Myth. 391 f.

(²¹⁰) Dionysos Chthonios heißt, dem Zagreus (Hesych *Ζαγρεύς*) vergleichbar, ein Sohn des schlangengestalten, also chthonischen, Zeus, der sich mit Persephone ohne Blutschande mischt (Preller Dem. 209). Ebenfalls Dionysos Chthonios heißt der Gott, welchem auch die von Demosthenes de corona (§ 79. vgl. Lobeck I S. 646) beredt beschriebenen Sabazien gelten. Vgl. auch Harpocr.: *λεύκη: οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῇ λεύκῃ στέφονται τῷ χθόνιον μὲν εἶναι τὸ φυτὸν χθόνιον δὲ καὶ τὸν τῆς Περσεφόνης Διόνυσον*. Vgl. Prodr. 74, 38.

(²¹¹) Zerfleischung des Zagreus: Paus. VIII, 37, 3. Lob. Agl. 556.

(²¹²) Dürftig bezeugt sind die Eleusinien sowohl in Kenntniß ihrer Kultusbilder (Anm. 202) als auch ihrer viel bestrittenen Festordnung und ihrer Festgebräuche, unter denen z. B. die unentbehrliche Anodos der Kora nicht erwähnt wird.

(²¹³) Thesmophoriengebete (Ar. Thesm. 304): *Εὐχέσθε τῶν Θεσμοφόρων, τῇ Δήμητρι*

Abhandlungen der philos.-histor. Kl. 1858. Nr. 5.

K

καὶ τῇ Κόρῃ καὶ τῷ Πλούτῳ καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ καὶ τῇ κουροτρόφῳ τῇ Γῇ καὶ τῷ Ἑρμῇ καὶ ταῖς Χάριτιν.

(²¹⁴) Dionysos in den Thesmophorien: wenn nicht aus Athen, doch nach unteritalischen Vasenbildern anerkannt. Vgl. Welcker Zeitschr. S. 102. Ghd. Prodr. 74, 34. Ghd. Myth. 406, 3. Oben Anm. 200.

(²¹⁵) Jacchos zu Agrä: erscheint dort auch von Preller vorausgesetzt worden zu sein, sofern derselbe Myth. I, 486) jenen cerealischen Dämon ‚besonders‘, also doch nicht ausschließlich, den grossen Eleusinien zuteilt.

(²¹⁶) Demeter Thesmophoros dem Dionysos gesellt: nach dem Vasenbild bei Tischbein IV, 56. Millin Gal. 49, 276. Vgl. Creuzer Symb. IV, 414.

(²¹⁷) Plutos als Kind (von Tyche oder Eirene getragen: Paus. IX, 16, 1) ist vermuthlich auch in dem von eingeweihten Frauen umgebenen Kind mancher Gemmenbilder gemeint, die auf den Bilderkreis der Thesmophorien zurückweisen. Vgl. meinen Prodr. S. 53. 79, 69. Bildw. Taf. CCCXI, 12 ff.

(²¹⁸) Plutos als Jüngling (Πλούτης θεῶν κάλλιπτε Theogn. 1073) ist zu vermuthen in dem mit einem Füllhorn neben Dionysos sitzenden Jüngling auf dem Revers der Einweihungsvase des Cabinet Pourtalès (oben Anm. 179). Diese Rückseite (Panofka cab. P. XVII und danach auf unsrer Taf. IV, 2) wird in Müllers Handbuch § 384, 4 als ‚naxischer Kult, Dionysos, Ariadne, Eros, mit Hephästos, Komos, Marsyas‘ darstellend gefasst; in dieser Angabe ist die Hauptfigur eines neben dem sitzenden Dionysos gelagerten Jünglings ausgelassen, welcher ein Füllhorn hält. Die Vergleichung des Gegenbilds erinnert bei diesem Jüngling zuerst an den nebst Dionysos als Eingeweihten genannten Herakles; doch ist die Figur bekannten Bildungen des Herakles noch minder entsprechend als der bereits im Hauptbild dargestellte thebische Held; auch Panofka's Deutung auf Apollo Karneios ist allzu willkürlich, so dass man sich weit eher entschliessen kann laut dem von ihm selbst aufgegebenen Vorschlag in dieser räthselhaften Figur den Plutos zu erkennen. Erwägt man, dass dieser Plutos mit Kalligeneia zugleich in den Thesmophorien angerufen wird (Anm. 213), so ist es wohl denkbar, dass hier, wo im Hauptbild die Eingeweihten der eben als Kalligeneia neu erschienenen Göttin versammelt sind, das entsprechende Gegenbild den Plutos zur Hauptperson wählte, bei welchem sich Dionysos, von Ariadne und seinen Getreuen, auch dem Hephästos begleitet als ein den Mysterien zwar nicht angehöriger, aber befreundeter Nachbargott gern einfinden konnte. Aus Agrä ist uns Plutos zwar nicht genannt, kann aber als Stellvertreter des mit ihm fast identischen (Anm. 189 f.) und allerdings auch nach Agrä gehörigen Jacchos hier gemeint sein, wie weiter unten gezeigt wird.

(²¹⁹) Plutos ältlich und zwerghaft mit Kora, beide sitzend: in einer apulischen Gruppe aus gebrannter Erde (Panofka Terrac. Taf. 49, 7. Ghd. Abb. Agathodämon Taf. 2, 1).

(²²⁰) Plutos und Pluton einander gleichgeltend nach häufiger Vermischung, auch des Sprachgebrauchs. Vgl. Prodr. 78, 58.

(²²¹) Thesmophorien in Grossgriechenland. Mehr als die Eleusinien ist dieses uralte Demeterfest als Grundlage der cerealischen Kulte Italiens anzusehen, wie solches aus der übereinstimmenden Trias, der Hades oder Dionysos angehört, aus dem phallischen Charakter der Thesmophoriengebräuche (Arnobius V, 28) und aus der Beimischung orphischer Mystik erhellt, wegen deren man auch wol in Orpheus den Stifter der Thesmophorien erkannte, wenigstens nach Theodoret. Vgl. Creuzer Symb. IV, 441.

2. Ähnliche Darstellung: dem Wagen gehen Apollo und Artemis zur Seite, Hermes voran. Archaisches Lekythosbild, aus meinen „Bildw.“ Taf. CCCXVII, 1 wiederholt. Vgl. oben Anm. 155.

3. Götterzug der von Dionysos begleiteten Kora, vor welcher Artemis und Apoll, ferner auch Pallas Athene und Hermes einhergehen, um der harrenden Demeter die lang vermisste Tochter zurückzuführen. Archaische Hydria, vormals bei dem Kunsthändler Basseggio zu Rom, oben erwähnt auf Seite 179, vgl. Anm. 165.

Taf. III. Athene beim Aufgang der Kora.

1. Götterzug der von Dionysos begleiteten Kora, vor welcher Artemis und Apollo, Demeter und Hermes einhergehen; Vorderseite der moschischen Vase zu Turin. Vgl. oben S. 179. Anm. 166.

2. Athene zu Wagen in der oben Anm. 166 erläuterten Umgebung; Gegenbild der moschischen Vase zu Turin. Vgl. oben Anm. 166.

Taf. IV. Mysterienweihe zu Agrä.

1. Demeter, Kora und Triptolemos als Gottheiten des athenischen Eleusinion, in Umgebung zwei andrer Göttinnen und der zugleich mit Herakles dort eingeweihten Dioskuren; apulisches Gefäß des Cabinet Pourtalès zu Paris, oben erläutert S. 182 Anm. 179.

2. Dionysos und Plutos, Rückseite dertelben Vase, oben erläutert in Anm. 218.

= "Εκατος & Εκάτη

2. Ähnliche Darstellung: dem Wagen gehen Apollon und Artemis zur Seite, Hermes voran. Archaisches Leptynosbild, aus meinen Bildw. Tab. CCCXVII, 1 wiederholt. Vgl. oben Ann. 155.

3. Götterzug der von Dionysos begleiteten Kora, vor welcher Artemis und Apollon, ferner auch Pallas Athene und Hermes einhergehen, um der hartenden Demeter die lang vermisste Tochter zurückzuführen. Archaische Hydria, vorwärts bei dem Kunsthandeler Passaggio zu Rom, oben erwähnt auf Seite 179, vgl. Ann. 155.

Taf. III. Athen beim Anfang der Kora.

1. Götterzug der von Dionysos begleiteten Kora, vor welcher Artemis und Apollon, Demeter und Hermes einhergehen; Vorderseite der moschischen Vase zu Turin. Vgl. oben S. 173, Ann. 155.

2. Athene zu Wagen in der oben Ann. 155 erläuterten Umgebung; Gegenbild der moschischen Vase zu Turin. Vgl. oben Ann. 155.

Taf. IV. Mysterienweibe zu Agris.

1. Demeter, Kora und Triptolemos als Göttinnen des athenischen Eleusinion, in Umgebung zwei anderer Göttinnen und der zugleich mit Herakles dort eingeweihten Dionysos; apulisches Gefäß des Cabinet Pontalis zu Paris, oben erwähnt S. 182, Ann. 179.

2. Dionysos und Plutos, Rückseite derselben Vase, oben erwähnt in Ann. 215.

(²²²) Cerealisch-bacchischer Dreiverein: über Großgriechenland und Rom verbreitet als Dionysos Demeter und Kora in Gleichsetzung mit den römischen Namen Ceres Liber und Libera (oben Anm. 171. 187. 193). Eine nebenhergehende Form ist die der Chablaisschen Herme, in welcher oberwärts Dionysos Kora und Hermes, unten Helios Aphrodite und Eros erkannt werden (Ghd. Bildw. T. XLI S. 286).

(²²³) Dionysos mit einem Trinkhorn: dem Pluton der ein Füllhorn trägt ähnlich (Auserl. Vas. I, 14. 16. 42. 55. 56 u. sonst).

(²²⁴) Dionysos und Plutos einander ähnlich: vermöge der Fülle des Winzersegens, wenn auch der Beiname *πλουτοδότης* (Anm. 33) vielmehr zur Verschmelzung beider Götter als zur ursprünglichen Bezeichnung des Dionysos gereicht haben sollte. Als *πλουτοδότειρα* ward indess auch Demeter bezeichnet orph. hym. 39, 2. Vgl. Lucian. meretr. 7. mit Prodr. 79, 60.

(²²⁵) Kora mit einer Blume: Auserl. Vas. I, 34 auch in der vormals Moschischen Vase, jetzt zu (Anm. 166) Turin und sonst.

(²²⁶) Kolias, das bekannte attische Vorgebirg, war sowohl der Versammlungsort für die zu den Thesmophorien vereinigten Frauen (Plut. Solon 8. Hermann gott. Alt. 56, 14) als auch eine berühmte Stätte des Dienstes der Aphrodite (Ghd. Myth. § 363, 2. Vgl. Prodr. 94, 102).

(²²⁷) Venus Proserpina: zuletzt in deutscher Fassung von mir erörtert in der hyperb. röm. Studien II S. 119 ff.

(²²⁸) Ableitung aus Agrä: in der Abhandlung über Venusidole in den Schriften der k. Akad. 1843 S. 25. Wie wenig diese Ansicht durchgedrungen sei, entnehme ich daraus, daß noch neuerdings Preller (Röm. Myth. S. 387) geneigter war die fraglichen, mit Venus Libitina allerdings wohl stimmenden, Idole auf italischen als auf griechischen Ursprung zurückzuführen.

(²²⁹) Umgebung des Idols: genauer erörtert in dem vorgedachten Aufsatz 'Venus-Proserpina.' a. O. S. 162 ff.

(²³⁰) Venus und Spes: Hyp. röm. Stud. II, 151. vgl. Abh. über Venusidole zu Taf. 6.

(²³¹) Zeit der Thesmophorien: vier Monate früher als die Mysterien zu Agrä, vom elften bis dreizehnten Pyanepsion. Hierbei sind die zwei Tage der Wanderung nach Halimus nicht gerechnet, sondern nur die drei als Anodos, Nesteia und Kalligeneia unterschiedenen Tage der städtischen Feier. Vgl. Preller Dem. 339. Müller Eleus. § 30, 38.

(²³²) Anfänge des Dienstes zu Agrä, athenisch und nicht eleusinisch. In gleichem Sinne äußert auch Müller: 'die kleinen Mysterien gehen vermuthlich Eleusis gar nichts an'. (Eleus. §. 15).

(²³³) Chorlied des Jacchos (ran. 324—336): 'Ιακχ' ᾧ πολυτιμήτοις ἔδραιοι ἐνθάδε ναίων, ... ἐλθε τόνδ' ἀνὰ λειμῶνα χορεύσων ὁσίους ἐς Διατώτας, πολύκαρπον μὲν τινάστων περὶ κρατὶ σῶν βρύοντα στέφανον μύρτων, θραεῖ δ' ἐγκατακρούων ποδὶ τὰν ἀκόλαστον φιλοπαίγμονά τ' ἐμὰν χαρίτων πλεῖστον ἔχουσαν μέρος, ἀγνὰν ὁσίους μετὰ μύσταις χορεύειν.

(²³⁴) Local der Komödie. In der Hypothese zu den Fröschen heisst es freilich: εὐλογώτατον ἐν Θήβαις, καὶ γὰρ ὁ Διόνυσος ἐκεῖθεν καὶ πρὸς τὸν Ἡρακλέα ἀφικνεῖται Θηβαῖον ὄντα. Aber warum soll bei einer sonst durchaus attischen Auffassung nicht lieber vorausgesetzt werden, daß Dionysos den Herakles aus einem seiner attischen Tempel, zunächst dem im Kynosarges, herausklopft? Vgl. Kock Einl. S. 33.

(²³⁵) Kraipalokomos: ran. 218 Anm. 19. Eine lärmende Fröhlichkeit war auch bei Leichenspielen nicht unerhört und ist deshalb auch mit dem Ausgang der Chytren nicht unverträglich.

(²³⁶) Eleusinische Sitte giebt sich in diesem aristophanischen Jacchoszug theils durch Hindeutung auf den langen Weg der Mysten (πολλὴν ὁδὸν περαινέεις v. 398), theils durch Anspielungen auf die παννυχίς (οἱ παννυχίζουσι δεῖα 446) und deren für Kleider und Schuhe gefährliche Leichtfertigkeiten zu erkennen, minder gewiss in der Anspielung auf den Brunnen Kallichoros (τὸν καλλιχορώτατον παίζοντες sc. τρόπον v. 451. vgl. Kock zu 316) und dessen blumige Wiese (ἀνθοφόρον ἄλτος in Persephone's Nähe erwähnt v. 441), sicherer in Bezug auf die Scherze der Gephyrismen v. 416. Vgl. überhaupt Kock zu v. 316.

(²³⁷) Kora bevorzugt: vor Demeter, im aristophanischen Chor durch Veranstaltung der Kora Soteira vor Demeter und Jacchos (ran. 378). Auf Kora sind auch die v. 337 erwähnten Schweinsopfer bezüglich, desgleichen der eben berührte blumige Hain (ἀνθοφόρον ἄλτος ran. 441) Persephone's, welcher jedoch auf den Koradienst der grossen Eleusinien zurückzuweisen scheint. Vgl. meinen Aufsatz über den Jacchoszug bei Aristophanes im Philol. 1858 Bd. XIII, 210 ff.

(²³⁸) Kriegsfälle welche Athen von Eleusis trennten, bis Alkibiades 408 v. Chr. (die Frösche spielten im Jahr 405, vgl. Kock Einl. § 10, 18 zu v. 316) den Jacchoszug wieder zu Lande durchsetzte. Ausführlich berichtet hierüber Plut. Alc. 34: ἀφ' οὗ γὰρ ἐπετεινίσθη Δεκέλεια καὶ τῶν εἰς Ἐλευσῖνα παρόδων ἐκράτουν οἱ πολέμιοι παρόντες, οὐδένα νόσμον εἶχευ ἢ τελετὴν πεμπομένην κατὰ θάλασσαν, ἀλλὰ καὶ θυτῖαι καὶ χορδαῖαι καὶ πολλὰ τῶν δρωμένων καὶ ὁδὸν ἱερῶν, ὅταν ἐξελαύνωσι τὸν Ἰακχόν, ὃν ἀνάγκη ἐξελεῖπετο (vgl. Xen. Hell. I, 4, 20).

(²³⁹) Proleptische Festgebräuche, wie die im Zeitpunkt des scheidenden Jahrs nächst den Trauergebräuchen des cerealischen Dienstes gefeierte Jacchoszug einer war, sind auch im athenischen Burgdien Adonien und sonst nachweislich.

(²⁴⁰) Athenische Todtenfeste waren allerdings auch die Hydrophorien, welche jedoch weder in Berühmtheit mit den Anthesterien und ihren Chytren wetteifern konnten, noch auch im athenischen Kalender den Anthesterien so nahe standen als das Chytrenfest.

Erklärung der Kupfertafeln.

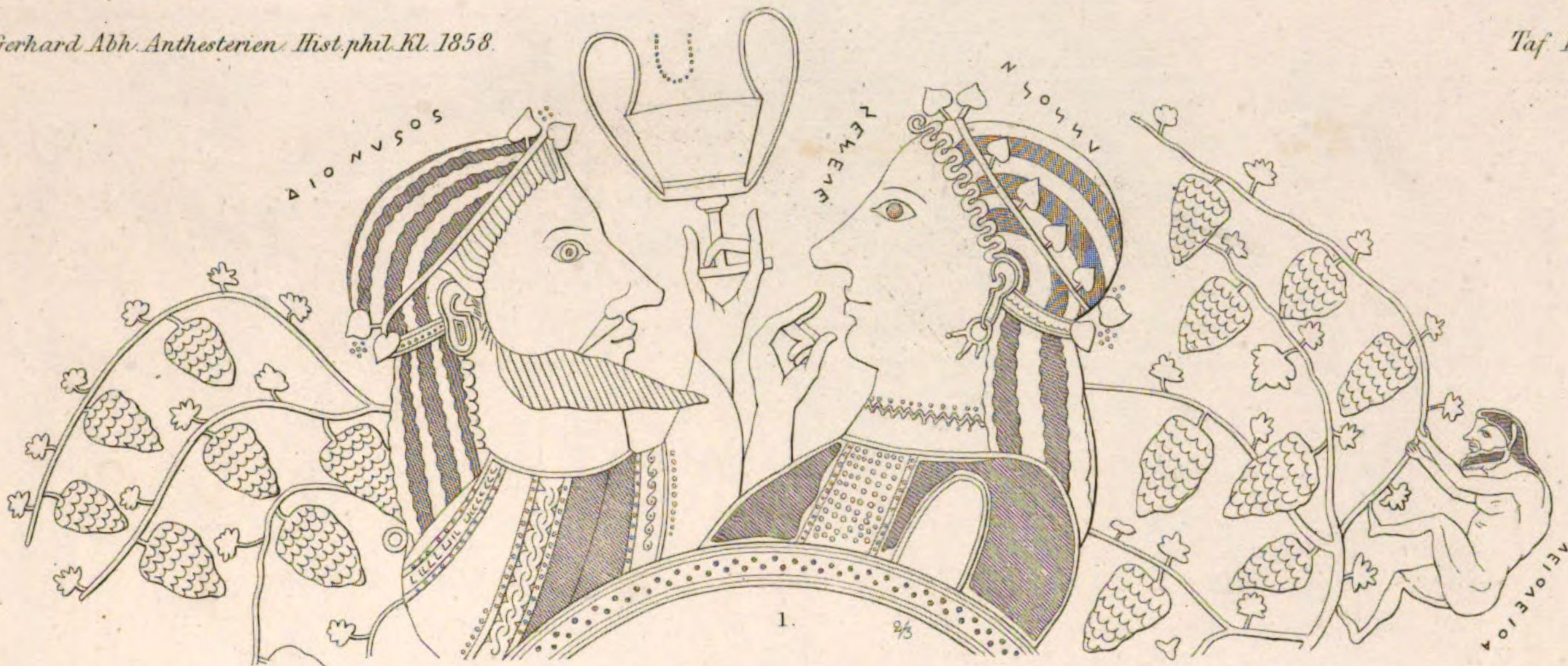
Taf. I. Epiphanie des Dionysos. Semele. Kora?

1. 2. Dionysos, im Geleite der Chariten und der Frühlingsgötter neu erschienen (No. 1), wird hienächst mit der aus der Unterwelt von ihm heraufgeführten Semele (No. 2) in Halbfigur dargestellt. Schale mit schwarzen Figuren und Namensinschriften, in der Sammlung Santangelo's zu Neapel, oben erläutert in Anm. 107.

3. Ähnliche Darstellung, früher als Epiphanie des Dionysos und der Kora erklärt; Amphora mit schwarzen Figuren in der Campana'schen Sammlung zu Rom, oben erwähnt in Anm. 58.

Taf. II. Kora's Rückkehr mit Dionysos.

1. Kora zu Wagen, nebenher Dionysos, voranschreitend ein Silen; Lekythos mit schwarzen Figuren aus Nola, im Besitz des Herausgebers, oben erwähnt in Anm. 156.



Epiphanie des Dionysos. Semele. Kora?



1.

2/5

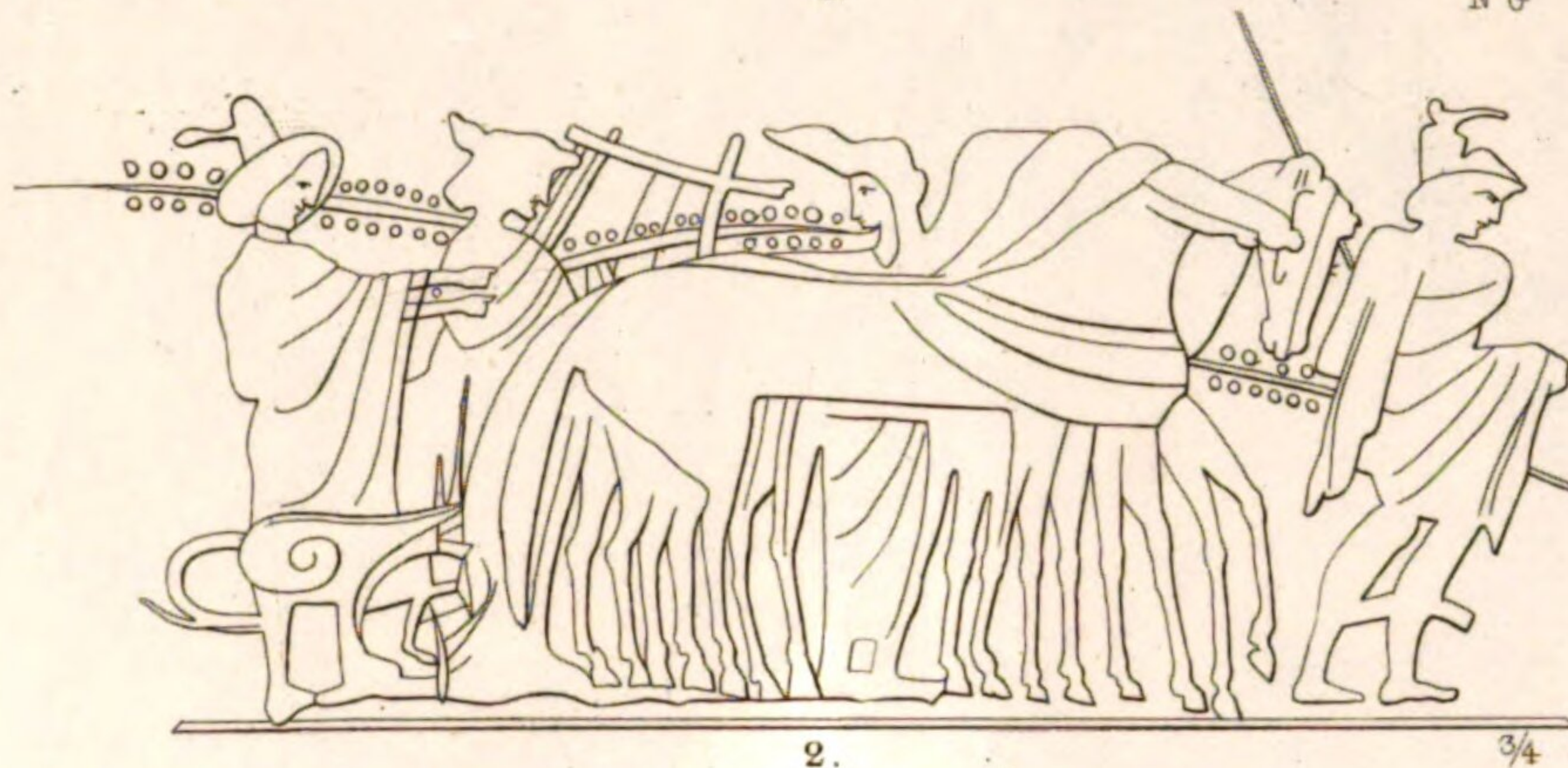
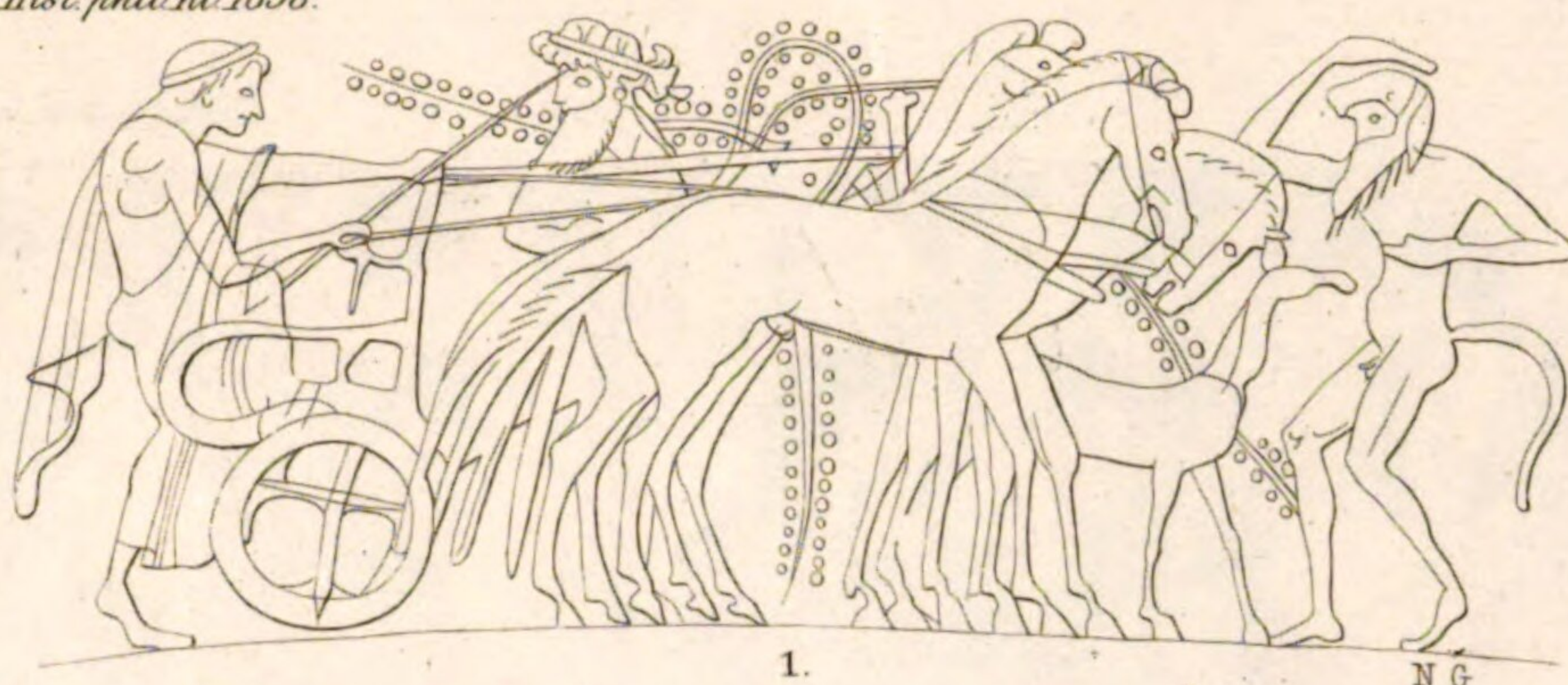


2.

2/5

Albert Schütze sc.

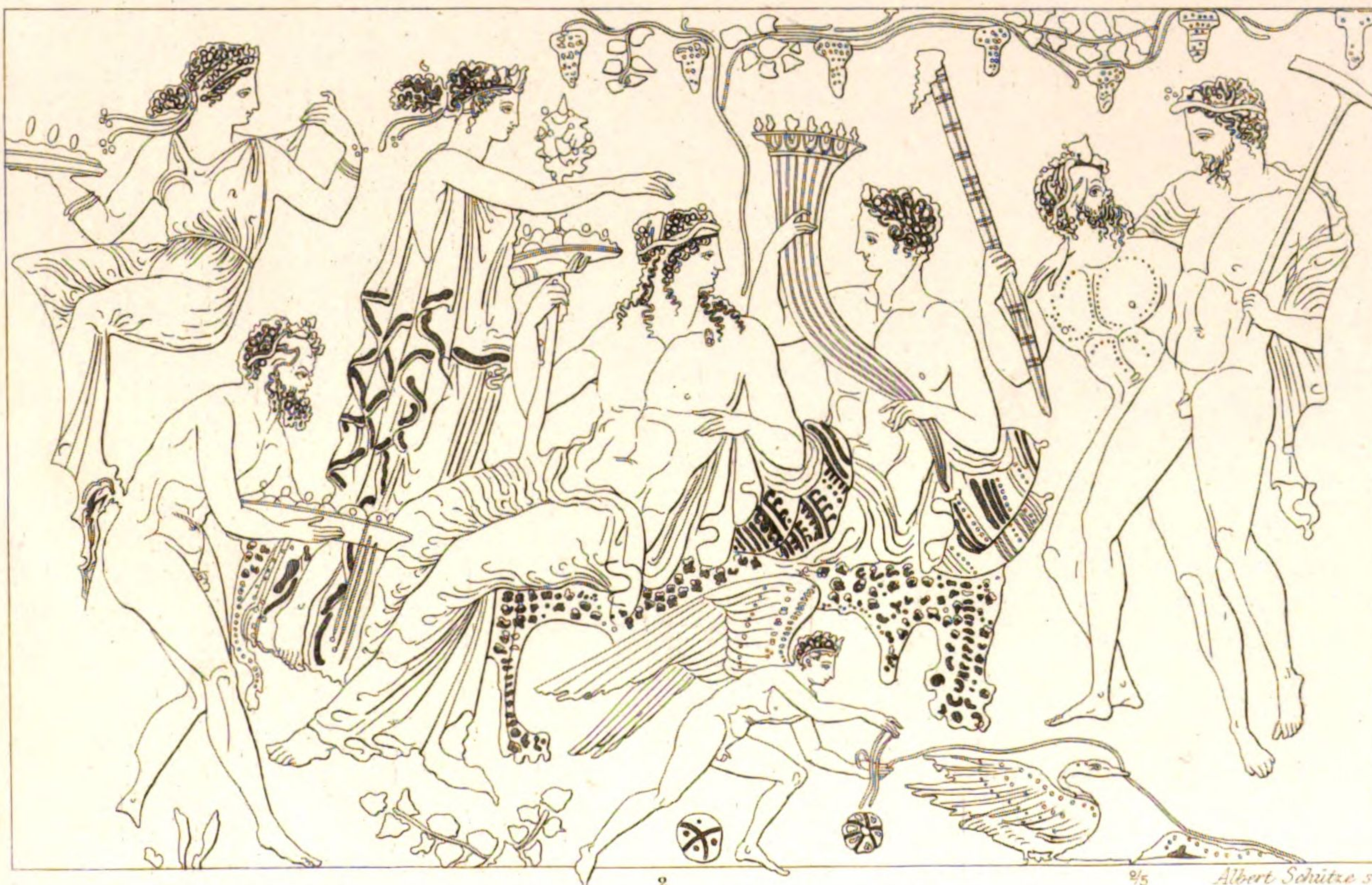
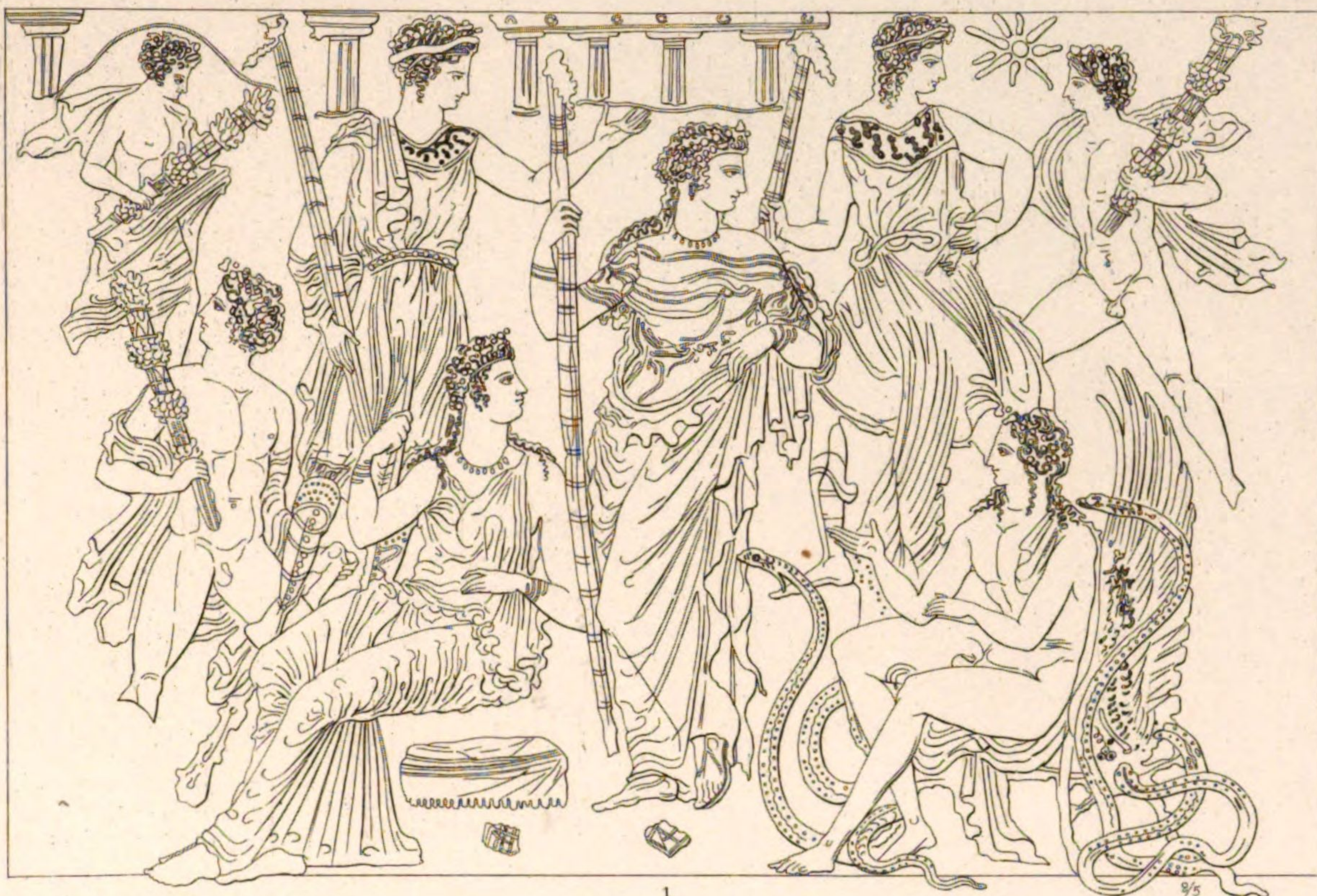
Athene beim Aufgang der Kora



Albert Schütze so

Koras Rückkehr mit Dionysos.





Albert Schütze sc

Mysterienweih zu Agrä.



Gerhard, Eduard,

Über die Anthesterien und das Verhältniss des attischen Dionysos zum
Koradienst

Berlin 1858

4 Ant. 225 s

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10222533-6